


SIGILLVM ACADEMIAE HARVARDIANAE IN NOV ANG
CHRISTO ET ECCLESIAE
VE
RI
TAS



VALENTINIANISMENS HISTORIE OG LÆRE

FREMSTILLET AF

FREDERIK TORM

CAND. THEOL.



KØBENHAVN

I KOMMISSION HOS UNIVERSITETSBOGHANDLER G. E. C. GAD

J. H. SCHULTZ UNIVERSITETSBOGTRYKKERI

1901

Denne Afhandling er af det theologiske Fakultet antaget til at forsvares for Licentiatgraden.

Kjøbenhavn, d. 28. Februar 1901.

L. W. SCHAT PETERSEN.
d. A. Dekanus.

Under Studiet af Oldkirkens Historie blev min Opmærksomhed — især gennem Lightfoots Skrifter — tidlig rettet mod den doketiske Aandsretnings store Magt over Sindene i de første Aarhundreder. Navnlig havde Doketismen et Hjemsted i de mangfoldige og forskelligartede Retninger, som man plejer at sammenfatte under Navnet Gnosticismen. Mange af disse Retninger gjorde Krav paa at forkynde den sande Kristendom og blev netop derved, at de søgte at bevare en saa nøje Tilknytning til Kirken som muligt, en desto større Fare for denne.

Indenfor Gnosticismen er Valentinianismen ubetinget den Retning, om hvilken vi besidde de udførligste Beretninger, og som det derfor er taknemmeligst at studere. Og dog er der ogsaa her store Vanskeligheder at kæmpe med. Navnlig er den forunderlige Form, i hvilken den fremsatte sine Tanker, saa fremmed for vor Tids Bevidsthed, at der kræves en Del Selvovervindelse for at fordybe sig deri. Man vil sikkert ogsaa ved Læsningen af de første Partier af nærværende Arbejde tydelig komme til at erkende dette. Men har man faaet Øje paa de Tanker, der skjule sig bag dette Klædebon, forstaar man dog til Slut, at det var Tanker, som kunde have dragende Magt, fordi Guds Visdom og menneskelig Visdom her syntes at mødes i Harmoni. Netop derfor maatte disse Tanker blive en vældig Fare for den sande Kristendom, hvis Budskab gaar ud paa, at Guds Visdom er Daarskab for Mennesker. Og det kostede Kirken en svær Kamp, inden det ny Testamentes Enfold vandt Sejr over de fremmedartede Spekulationer.

Naar jeg her forsøger at fremstille disse Spekulationers Art og Indhold, ønsker jeg paa Forhaand at betone, at her ikke vil findes nye Undersøgelser om de forskellige enkelte Bestanddeles Forhold til den græske Filosofi og de hedenske Religioner, som dengang vare en Magt i Romerriget. Til at anstille saadanne Undersøgelser besidder jeg ikke de nødvendige filosofiske og religionshistoriske Forudsætninger. Langt vigtigere, end at forfølge de enkelte Forestillinger i en synkretistisk Læreform tilbage til deres Oprindelse, forekommer det mig ogsaa at være at bestemme, hvilken Betydning disse Forestillinger have i det ny aandelige Hele, hvori de ere indgaaede som et Led. Hvad jeg har villet er da kun dette: paa Grundlag af fornyede Kildeundersøgelser fremstille de Tanker, som Valentinos og hans Disciple vilde udgive for at være Jesu af Nazareths og hans Apostles Forkyndelse. Kun denne Side af Sagen har i egentlig Forstand kirkehistorisk Betydning.

F. T.

Februar 1901.

INDHOLD.

§ 1.

Tidligere Behandlinger af Æmnet.

Da de sidste Spor af Valentinianismen ligesom af de mange andre betydningsfulde kætterske Bevægelser i Oldkirken efterhaanden forsvandt, og da saaledes ikke længer praktiske Grunde gjorde det nødvendigt at fremstille deres Tanker, fulgte mange Aarhundreder, i hvilke man kun finder Valentinianismen nævnt i Kirkemødernes Fortegnelser over de Retninger, hvis Lære blev fordømt, eller i enkelte historisk interesserede Mænds Skrifter, i hvilke da de gamle Kirkefædres polemiske Skildringer bleve reproducerede. Endelig ved Overgangen til det attende Aarhundrede fremkom der et Skrift, udarbejdet udfra den faste Overbevisning, at levende Kristendom til alle Tider fortrinsvis havde haft sit Hjemsted hos kætterske Retninger. Vi sigte til Gottfried Arnolds berømte „Unparteiische Kirchen- und Ketzerhistorie“ (Frankfurt 1699 f.), der ikke med Urette er bleven betegnet som „kolossal parteiisch“. Hvad Valentinos angaar, stræber Arnold at vise „dass der mann eben nicht so ruchlos oder boszhafftig gewesen, sondern den göttlichen dingen nachgedacht, und dahero auf diese oder jene meynung gerathen sey daraus er weder vor sich selber noch durch andere kommen können.“ [1]) Udfra et lignende Synspunkt blev Valentinian-

---

1) G. Arnold: Unparteiische Kirchen- und Ketzerhistorie. 1 Theil. 2te Buch. Cap. 4. § 19.

ismen behandlet af Beausobre i hans store Fremstilling af Manikæismens Historie; „les idées sont pures et l'expression innocente“ hedder det her[1]). Stærk Modsigelse fandt disse milde Bedømmelser af de gamle Fædres saa højt frygtede Modstander i den bekendte Kirkehistoriker Walchs Fremstilling[2]); iøvrigt lider denne lige saa vel som Arnolds og Beausobres Arbejder under Forfatternes Mangel paa Blik for Kildernes højst forskellige Værdi. Vel findes der hos Walch et Tilløb til at vurdere Kilderne[3]), men uagtet allerede Grabe ved sin fortjenstfulde Sammenstilling af de gennem Kirkefædrene bevarede Brudstykker af valentinianske Skrifter[4]) havde gjort et meget væsentligt Forarbejde, finde vi dog endnu ikke i noget af det forrige Aarhundredes Værker[5]) paa dette Omraade den Erkendelse trængt igennem, at vi i disse Brudstykker have de værdifuldeste Kilder til Valentinianismens Historie.

I dette Aarhundrede har Gnosticismen øvet en stor Tiltrækning paa mange betydelige Aander. Fra Begyndelsen af Aarhundredet fortjener navnlig Neanders Værk[6]) at nævnes. Naar den fromme Berlinerprofessor tog dette Arbejde op, havde det sin Grund i hans Be-

---

1) Beausobre: Histoire critique du Manichée et du Manicheisme, Amsterdam 1734, 1739, 2 Voll. (Vol. I., p. 579).

2) Walch: Entwurf einer vollständigen Historie der Ketzereien Leipzig 1762. I. S. 335 ff.

3) Anf. Skr. S. 350 ff.

4) Grabe: Spicilegium S. S. Patrum ut et hæreticorum. Sec. II, Pars I. Oxford 1700.

5) Blandt disse maa endnu nævnes Lardner: The history of the heretics of the two first centuries after Christ with large additions by John Hogg. London 1780, der dog er af forholdsvis ringe Værdi, og den betydningsfulde Afhandling af Massuet (Dissert. in Iren. libros. I) i hans Udgave af Irenæos. 1710. S. XIII—LIII.

6) Neander: Genetische Entwickelung der gnostischen Systeme. Berlin 1818.

vidsthed om, at der i Mennesket var et forunderligt indre Lys, der snart fortryller og blænder Menneskets Blik ved herlige Spekulationer, snart oplyser og opvarmer dets Hjærte. Et Bevis paa disse to Virkninger i deres indbyrdes Modsætning fandt han i den gamle Gnosticisme og Kristendommen; og den Omstændighed, at det var det samme indre Lys, der fremkaldte begge Virkninger, bevirkede, at han ogsaa kunde betragte de gnostiske Spekulationer med Forstaaelse og Sympati. Ligeledes med Sympati — men ud fra ganske andre Synspunkter — blev Gnosticismens Historie fremstillet af Baur[1]). Hans ejendommelige og lærerige Værk, i hvilket ogsaa den nyere Gnosis (Böhme, Schelling, Schleiermacher, Hegel) fremstilles, munder ud i en Paavisning af Spekulationens Ret indenfor Kristendommen, af en kristelig Religionsfilosofis Eksistensberettigelse. Bedømte ud fra et historisk Synspunkt betegne Neanders og Baurs i andre Henseender saa betydelige Værker ikke noget Fremskridt udover det forrige Aarhundredes Arbejder. Vi finde nemlig ikke heller her et tilstrækkelig klart Blik for de valentinianske Fragmenters Værdi; ogsaa her er det Irenæos, som lægges til Grund for Fremstillingen[2]).

I den sidste Halvdel af Aarhundredet er en meget omfattende Literatur om Gnosticismen fremkommen. Først og fremmest ere Kilderne nu blevne underkastede grundige Undersøgelser, for hvilke der nedenfor vil blive gjort nærmere Rede. Paa Basis af saadanne Undersøgelser er Gnosticismens Historie — og Valentinianismens Historie som Led i denne — bleven fremstillet navnlig af Hilgen-

1) Baur, F. C.: Die christliche Gnosis oder die christliche Religions-Philosophie. Tübingen 1835.

2) Baur udtaler dette med rene Ord, anf. Skr. S. 125 A. Den samme Mangel lider Matters Værk under; Matter: Histoire critique de gnosticisme I—II, Paris 1828 (tysk Oversætt. ved C. H. Dörner Heilbronn 1833), se især II., S. 114 A. 1.

feld, Harnack og Lipsius. Det udførligste og grundigste Arbejde stammer fra Hilgenfelds Haand[1]); her findes en omhyggelig særskilt Behandling af de valentinianske Fragmenter, samtidig med at alle Efterretningerne hos Kirkefædrene eftersøges og sammenstilles i størst mulig Fuldstændighed. Planen i Værket medfører imidlertid, at Valentinianerne behandles paa flere forskellige Steder, hvorved man ikke ret opnaar et samlet Overblik over Skolens fælles Læreejendommeligheder. Et saadant Overblik giver derimod Harnack i hans lærerige, om end noget ensidige Artikel Valentinus i Encyclop. Brit.; ogsaa i samme Forfatters store Dogmehistorie findes mange værdifulde Vink. Lipsius' Fremstilling i hans Artikel i Ersch og Grubers Encyclopædi[2]) er nu forældet; den ligger forud for hans epokegørende Arbejder over Kilderne til Gnosticismens Historie. En nyere og i mange Henseender værdifuld Fremstilling fra hans Haand haves derimod i Art. Valentinus i Smith & Wace: Dictionary of Christian Biography.[3])

---

1) Hilgenfeld, A.: Die Ketzergeschichte des Urchristenthums. Leipzig 1884.

2) Ogsaa udgivet som Særtryk: Der Gnosticismus. Wesen, Ursprung, Entwicklung. Leipzig 1860.

3) Se ogsaa hans Art. Ptolemæus samme Sted. Af andre Arbejder, hvori indeholdes betydelige Bidrag til Valentinianismens Historie, kunne nævnes Zahn, Th.: Geschichte des Neutestam. Kanons I.—II., 1888—90 (i det følgende citeret som Zahn: G. N. K.); Harnack, A.: Geschichte der altchristl. Literatur bis Eusebius I. 1893; II., 1. 1897 (i det følgende citeret som Harnack: G. L.); Møller, E. W.: Geschichte der Kosmologie in der griechischen Kirche bis auf Origenes. Halle 1860; Anz, W.: Zur Frage nach dem Ursprung des Gnostizismus, Leipzig 1897 (Texte und Untersuchungen XV. 4). Endvidere Salmons Artikler om Herakleon og Markus i Smith & Wace: Dictionary. (Mansel: The Gnostic heresies of the 1 and 2 centuries, London 1875, findes ikke paa vore Bibliotheker og er udsolgt i Boghandelen). Det er en Selvfølge, at vi hermed ikke mene at have givet en Literaturfortegnelse over Værker angaaende Gnosticismens Historie; vi have kun omtalt saadanne, der paa nogenlunde udtømmende Maade behandle særlig Valentinianismen.

En Monografi om den valentinianske Gnosis har for snart en Menneskealder siden Heinrici ydet[1]). Hans Hovedformaal var imidlertid at undersøge dens Forhold til den hellige Skrift, hvilket derfor behandles meget udførligt, hvorimod den endelige Fremstilling af Valentinianismens Lære er lidet indgaaende. Skønt Fragmenterne her som hos Hilgenfeld blive behandlede særskilt, begynder Heinrici desuagtet endnu med Kirkefædrenes Beretninger, hvilket ikke undlader at sætte sine Spor paa hele Fremstillingen. I nærværende Arbejde vil der blive draget den fulde Konsekvens af den Erkendelse, hvis principielle Rigtighed de senere Bearbejdere af Valentinianismens Historie have anerkendt, nemlig at der bør tilkendes de valentinianske Fragmenters Vidnesbyrd en aldeles overvejende Betydning. Tillige vil her for første Gang blandt disse Fragmenter blive benyttet saadanne Dele af de apokryfe Apostelakter, hvis Oprindelse fra valentinianske Kredse formentlig kan godtgøres med overbevisende Grunde.

§ 2.

Kilderne til Valentinianismens Historie.

I Fremstillinger af den ældste Gnosticismes Historie træffe vi hyppig en Klage over, at Kirkefædrenes Modskrifter udgøre Hovedbestanddelen af det Kildemateriale,

---

1) Heinrici, G.: Die valentinianische Gnosis und die heilige Schrift. Berlin 1871.

hvorpaa Fremstillingen bygger. Paa dette Punkt ere vi dog med Hensyn til Valentinianismen gunstigere stillede end med Hensyn til de andre samtidige kætterske Retninger. De til vor Tid bevarede Brudstykker fra valentinianske Læreres egne Hænder ere ganske vist ikke særlig omfangsrige, men hvad Indholdet angaar, ret betydningsfulde. Dette gælder allerede de faa Fragmenter fra Skolens Stifter, der som Citater hos Kirkefædrene ere komne til os. I endnu højere Grad gælder det Ptolemæos' Brev til Flora, som findes hos Epifanios, og de Brudstykker af Herakleons Kommentar til Johannes' Evangelium, som ere bevarede i Origenes' Kommentar til samme Evangelium. Med nogle Forbehold kan til de valentinianske Fragmenter ogsaa henregnes de saakaldte Excerpta ex Theodoto, Uddrag, som Klemens Alexandrinus gjorde af en Valentinianer Theodotos' Skrifter; om Berettigelsen til at henføre dem herunder og om Synspunktet for Benyttelsen af denne Kilde vil der senere udførlig blive Tale. En meget værdifuld Forøgelse vil det fra Skolens egne Repræsentanter stammende Materiale faa, hvis det skulde vise sig berettiget dertil at henregne Dele af de apokryfe Apostelakter. Disse ere ganske vist, som allerede bemærket, ikke tidligere blevne benyttede som Kilder for en Fremstilling af Valentinianismen, men de paagældende Dele have heller ikke indtil for faa Aar siden været kendte i det Omfang, i hvilket vi nu besidde dem. Naar vi i dette Arbejde ville gøre Brug af disse Stykker, er det en Selvfølge, at Berettigelsen dertil vil blive nærmere begrundet.

De andre Kilder, som vi have til vor Raadighed, ere Modskrifter, skrevne af fremragende Mænd indenfor Kirken. I Sammenligning med den førstnævnte Gruppe Kildeskrifter bør man kun tillægge denne anden Gruppe en underordnet Betydning. Man følger herved kun en Regel, som gælder for enhver historisk Undersøgelse, men som, hvor Talen er om Gnosticismens Historie, endog i

ganske særlig Grad har Gyldighed. Den Mistillid, hvormed man altid maa møde polemiske Skrifter, naar man vil benytte dem som Middel til at lære den Aandsretning at kende, som i dem bekæmpes, maa nemlig her blive større, fordi de gnostiske Retningers Lære blev fremstillet i en saadan Form, at det næppe selv med den redeligste Villie vilde være muligt for Kirkens Mænd at opfatte og fremstille den rigtigt. De Mænd, hvis Modskrifter mod Gnosticismen fik størst Betydning, ere Justinos, Irenæos, Tertullianus, Hippolytos og Epifanios. Det vil være nødvendigt kort at gøre Rede for disses indbyrdes Forhold og den Grad af Troværdighed, som kan tilkendes enhver af dem.

I den sidste Menneskealder have disse Mænds Skrifter været Genstand for dygtige og skarpsindige Undersøgelser, der have ført til en Del almindelig anerkendte Resultater. Et af de betydningsfuldeste af disse blev allerede slaaet fast af Lipsius i Aaret 1865.[1]) Han paaviste, at der til Grund for Pseudo-Tertullianus', Filastrius' og Epifanios' Skrifter mod Kætterne laa et fælles Kildeskrift, og at dette ikke kunde være andet end Hippolytos' tabte *σύνταγμα πρὸς ἁπάσας τὰς αἱρέσεις*. Medens Rigtigheden af denne vigtige Opdagelse hurtigt blev anerkendt,[2]) var dette ikke Tilfældet med Lipsius' Forsøg paa at rekonstruere Justinos' ligeledes tabte Syntagma, hvortil Justinos selv i sin Apologi (I. 26) hentyder. Det er umiddelbart indlysende, at et nøjere Kendskab til dette ældste Stridsskrift mod

---

[1]) Lipsius, R. A.: Zur Quellenkritik des Epiphanios. Wien 1865.

[2]) Der staar nu kun tilbage at opnaa Enighed om Principperne for Rekonstruktionen af Hippolytos' Syntagma ud fra de tre nævnte Skrifter. Her søger den sidste Arbejder paa dette Omraade Kunze (i hans „de historiae Gnosticismi fontibus. Lipsiae 1894, især p 48), at gøre gældende, at Pseudo-Tertullianus bør have den afgørende Stemme; i anden Række kommer Filastrius, sidst Epifanios.

Kætterne, skrevet, medens Valentinos selv endnu levede, vilde være af uvurderlig Betydning, hvorfor ogsaa Lipsius' Undersøgelser netop paa dette Punkt bleve gjorte til Genstand for en omhyggelig Prøvelse, især af Heinrici og Harnack.[1]) Lipsius havde søgt at vise, at der til Grund for Hippolytos' Syntagma og Irenæos laa et fælles Kildeskrift, og at dette maatte være Justinos' Skrift. Denne hans Antagelse fik et Grundskud, da Harnack, skønt han dengang[2]) var enig med Lipsius i, at man gennem Irenæos' Fremstilling kunde spore Justinos' Syntagma, dog med stærke Grunde fastslog,[3]) at Hyppolytos i sin Syntagma hovedsagelig benyttede Irenæos' Værk. Desuagtet blev Lipsius' Hypotese, som han selv delvis havde opgivet,[4]) genoptaget af Hilgenfeld og derefter atter fremsat af Lipsius.[5]) Værdien af Paastanden om et fælles Kildeskrift for Hippolytos og Irenæos bliver imidlertid ret illusorisk, hvad angaar vort Kendskab til Justinos' Syntagma, naar man dog, som ogsaa Lipsius selv nu gør, maa give Harnack Ret i, at Hippolytos har kendt og benyttet Irenæos' Værk. Man mangler nemlig i saa Fald et sikkert Kriterium til at afgøre, hvad der er Justinos' Ejendom.[6]) Under disse Forhold maa vi anse det

---

[1]) I Heinricis ovenfor nævnte Skrift: Die valent. Gnosis o. s. v. og i Harnacks Zur Quellenkritik der Geschichte des Gnosticismus. Leipzig 1873.

[2]) Zur Quellenkritik S. 56. Nu taler han mere usikkert derom, se Art. i Enc. Brit. Vol. 24 p. 38 og G. L. I. S. 145.

[3]) i Zeitschrift für histor. Theologie 1874. II. S. 143—220.

[4]) I sit Skrift: Die Quellen der ältesten Ketzergeschichte 1875. Han fastholdt her Antagelsen af et fælles Kildeskrift for Hippolytos og Irenæos, men mente nu, at dette Kildeskrift i hvert Fald kun kunde være en senere Bearbejdelse af Justinos' Syntagma.

[5]) For Hilgenfelds Vedkommende se hans Ketzergesch. S. 9. 15 og for Lipsius' Vedkommende Smith & Wace. Vol. IV. S. 1080.

[6]) Størst Betydning kunde hele dette Spørgsmaal synes at have ved den gamle Beretning om Valentinos hos Irenæos adv. hær.

for besindigst at se bort fra Justinos' desværre tabte Syntagma og at tilkende Irenæos' Skrift Primatet indenfor den her omhandlede Gruppe af Kilder.

I saa Fald er det imidlertid af ikke ringe Betydning, at et af den nyeste Tids Fund har givet os et værdifuldt Middel i Hænde til at bedømme Irenæos' Paalidelighed i Gengivelsen af hans gnostiske Kilder. I et af C. Schmidt fundet og af Berlinermuseet erhvervet koptisk Papyrushaandskrift findes et „Marias Evangelium“, der utvivlsomt har tjent Irenæos som Kilde til hans Fremstilling af den saakaldte Barbelo-Gnosis. Endnu er dette Evangelium ikke udgivet, men de af Schmidt i hans Beretning om sit Fund meddelte Stykker synes at bevise Rigtigheden af den Dom, hvormed han ender, at nemlig dette Evangelium viser, „wie wenig es den Häresiarchen gelungen ist oder gelingen konnte, die äusserst complicirten Systeme der gnostischen Schulen wiederzugeben.“ [1]) Dette stadfæster, hvad vi allerede ovenfor bemærkede, at Benyttelsen af Kirkefædrenes Skrifter som Kilder til Erkendelse af de gnostiske Skolers Historie og Lære maa finde Sted med den yderste Varsomhed. [2])

Blandt de polemiske Skrifter kommer efter Irenæos i anden Linie Tertullianus' og Hippolytos' Skrifter i Betragtning som Kilder. Tertullianus' Skrift mod Valentinianerne er væsentlig kun en Bearbejdelse af Irenæos;

I. 11—12. Troværdigheden kunde her synes at blive øget, hvis Justinos var Kilden. Imidlertid give disse Kapitler Indtrykket af, at de hvile paa flere forskellige Kilder, og i Virkeligheden bliver Troværdigheden ingenlunde ringere ved Kunzes Antagelse, at Irenæos her har benyttet flere valentinianske Kilder. Se Kunze, anf. Skr. S. 34—35; jfr. Harnack. G. L. I. S. 175. 183. Heinrici, anf. Skr. S. 41—42.

1) C. Schmidt i Sitzungsberichte der preuss. Akad. der Wissenschaften 1896. S. 843.

2) Smlgn. ogsaa Krügers nedsættende Dom over Irenæos' Beretning om Gnostikeren Basilides. H. R. E.³ II. S. 432, 25 ff.

dog findes der baade her og i nogle andre af Tertullianus' Skrifter en Del Meddelelser, der maa hidrøre fra andre Kilder.[1]) Tertullianus selv erklærer et Sted, at han har læst et Skrift af en Valentinianer, uden nærmere at angive af hvem,[2]) og nævner et andet Sted en Række tidligere Modskrifter mod Valentinianerne[3]) — men i det enkelte lader det sig ikke eftervise, hvorfra de nye Efterretninger, som Tertullianus bringer, stamme. Desuagtet kunne de paa ingen Maade agtes ringe; kun maa de i hvert enkelt Tilfælde nøje prøves, ogsaa ud fra indre Grunde. Hvad Hippolytos angaar, have vi allerede omtalt hans Syntagma; for vort Æmne faar den kun ringe Betydning, da den om Valentinianismen intet nyt meddeler; paa enkelte Punkter afviger Fremstillingen fra Irenæos, men om dette skyldes en urigtig Forstaaelse af Irenæos eller Anvendelse af selvstændige Kilder,[4]) lader sig næppe med Sikkerhed afgøre. Paa Grund af Afvigelsernes lidet betydningsfulde Karakter har det heller ikke stor Betydning, hvorledes dette Spørgsmaal besvares. Langt mere afvigende er Hippolytos' Fremstilling af Valentinianismen i hans Philosophumena, hvorfor Spørgsmaalet om, hvorpaa denne Fremstilling bygger, er af større Rækkevidde. Nu er Tilliden til Hippolytos'

---

1) De ere sammenstillede i Harnack G. L. I 176 ff.

2) Sandsynligvis har det været et Skrift af Alexander. Tert. de carne c. 15, smlgn. c. 16 og 17; jfr. Harnack: G. L. I. 177. Om Tertullianus ogsaa har haft andre Kilder til sin Raadighed, for Eks. den adv. Val. c. 5. nævnte Proculus, som Lipsius (Die Quellen der ält. Ketzergesch. S. 67) formoder, lader sig ikke med Sikkerhed godtgøre.

3) Som saadanne viri sanctitate et præstantia insignes, der tidligere have bekæmpet Valentinianerne, nævner han (adv. Val. c. 5): Justinus philosophus et martyr, Miltiades ecclesiarum sophista, Irenæus omnium doctrinarum curiosissimus explorator et Proculus noster, virginis senectae et christianae eloquentiae dignitas.

4) Det første gør Kunze gældende. De fontibus o. s. v. S. 68—75.

Philosophumena i det hele bleven stærkt rokket i den nyeste Tid, nanlig efter Staehelins Undersøgelser.[1]) Denne har søgt at godtgøre intet mindre end, at de Kilder, hvoraf Hippolytos øser, næsten alle have været forfalskede.[2]) Under denne haarde Dom falder dog ikke det Kildeskrift, som Hippolytos har benyttet til Fremstilling af Valentinianismen; dette skal meget mere være en „zwar zeitlich der Schilderung des Irenæus nachstehende, aber inhaltlich derselben gleichwertige Relation" (S. 87). Hele Beretningens Karakter stadfæster denne Doms Rigtighed. Forfatteren kender Valentinianismen i Irenæos' Fremstilling og gengiver ogsaa denne Læreforms Meninger; naar desuagtet de fra denne afvigende Opfattelser refereres først, faar man Indtrykket af, at Forf. har andre valentinianske Kilder for sig, paa hvilke han mener trygt at kunne bygge. Hippolytos' Philosophumena bliver derfor ved Siden af Irenæos en vigtig Kilde til Valentinianismens Historie.[3])

Epifanios gengiver to længere valentinianske Aktstykker — det ene af stor Værdi, nemlig det ovenfor omtalte Brev fra Ptolemæos til Flora, det andet ligeledes et Brev, indeholdende en længere Læreudvikling, men paa Grund af dets Indholds Karakter af ringe Værd[4]). For-

---

[1]) Die gnostischen Quellen Hippolyts. Texte und Untersuchungen VI. Krüger har sluttet sig til hans Resultater H. R. E. [3] II. S. 432,34 ff. Ogsaa Zahn: G. N. K. I. S. 765 ff. Derimod fremfører Anz.: Zur Frage nach dem Ursprung des Gnosticismus S. 9. A. 3. nogle ret vel begrundede Indvendinger mod Staehelin.

[2]) Staehelin: anf. Skr. S. 105 ff. Særlig Betydning har dette Spørgsmaal for Opfattelsen af den basilidianske Gnosis.

[3]) I Pitra: Analecta sacra. Tom IV. p. 335 ff. findes et Brudstykke af et Skrift af Hyppolytos in Valentinianos; dets Ægthed er imidlertid tvivlsom, og dets Indhold er forøvrigt ret betydningsløst.

[4]) Det findes Epifan. hær. 31. 5—6. Harnack hævder (G. L. I. 178), at den af Heinrici (anf. Skr. S. 17) fældede ugunstige Dom over dette Skrift er for skarp. Harnack har Ret, for saa vidt som

øvrigt bygger Epifanios hovedsagelig paa Irenæos og Hippolytos' Syntagma; hvad han meddeler af nyt, skyldes mundtlig Overlevering, hvilken man paa dette sene Tidspunkt kun kan tillægge forholdsvis ringe Værd[1]). Større Betydning have de enkelte Meddelelser, vi finde hos Klemens Alexandrinus og Origenes, hvis Fortjeneste dog nærmest bestaar i at have overleveret til Efterverdenen saa betydelige valentinianske Fragmenter. Alle senere Beretninger om Valentinianismen have kun Betydning, for saa vidt de belære os om det Syn paa denne Aandsretning, som blev raadende i senere Tider; som Vidnesbyrd om den valentinianske Skoles Historie og Lære have de intet Værd. Indenfor Kirkefædrenes Skrifter bliver det altsaa Irenæos og Hippolytos' Philosophumena, der faa størst Betydning, om end ogsaa de øvrige nævnte Skrifters Vidnesbyrd bør høres og prøves[2]).

Kildens utvivlsomt valentinianske Oprindelse maatte ventes at give den betydelig Værd. Men da den kun indeholder en af de indviklede Lærefremstillinger, som Kirkefædrene manglede Forudsætninger for at forstaa, beholder Heinrici Ret i, at man intet tør bygge paa dette svært forstaaelige Referat.

1) En mildere Dom om Epifanios' Værd som Kilde findes hos Carl Schmidt: Gnostische Schriften in koptischer Sprache S. 576 jfr. S. 648 (i Texte und Untersuchungen VIII).

2) Det har længe været anerkendt, at det af Adamantius i Dial. de recta in deum fide citerede Skrift **ὅρος Οὐαλεντίνου** ikke kan stamme fra Valentinos, da hele Citatet ogsaa findes i Methodios' Dialog **περὶ αὐτεξουσίου**, ikke som Citat, men som Replik i en Valentinianers Mund. I saa Fald er det en ukorrekt Fremgangsmaade, Heinrici gør sig skyldig i, naar han efter at have erkendt dette Forhold (S. 64), desuagtet senere benytter dette Brudstykke som Kilde. Efter hans Udtalelser S. 64 maa det forbavse os at læse S. 74: „es ist nicht unwahrscheinlich, dass es zum Theil Schriften des Schulhauptes entnommen ist." Methodios' Dialog faar kun Betydning for vort Æmne derved, at Valget af en Valentinianer til Modstander i en Dialog, der vil bevise det ondes Oprindelse i den frie Vilje, er et Vidnesbyrd om, at Fornægtelse af Viljens Frihed har været en af Valentinianismens Lærdomme.

Gangen i Undersøgelsen er nu given. Først maa vi fremstille de valentinianske Fragmenters Læreindhold. Deri have vi det Kriterium, hvorefter Rigtigheden af alle andre Efterretninger om Valentinianernes Lære bør prøves. Dernæst vil det blive vor Opgave af Kirkefædrenes Beretninger at uddrage, baade hvad vi derudfra kunne erfare om denne Skoles og dens Repræsentanters ydre Historie, og de deri indeholdte supplerende Oplysninger om Skolens Lære. Endelig maa vi i et Slutningsafsnit fremstille, hvad der var ikke den enkelte Lærers, men den hele Retnings Læreejendommeligheder, og i dette Afsnit ogsaa kort behandle Spørgsmaalet om Valentinianismens Oprindelse og om de Grunde, der bevirkede dens store Udbredelse.

A. De primære Kilders Vidnesbyrd.

§ 3.

Valentinos' Fragmenter.

De Fragmenter, der ere bevarede fra Valentinos' egen Haand, bleve første Gang sammenstillede af Grabe[1]). Hans Samling er imidlertid dels ikke fuldstændig, dels er der medtaget noget, som ikke hører herhen. Endnu i Hilgenfelds „Ketzergeschichte" findes der et Fragment medtaget, der sikkert maa betragtes som uægte[2]), medens vi iøvrigt i dette Værk have en grundig og omhyggelig Behandling af samtlige dels af Klemens Alexandrinus, dels af Hyppolytos bevarede Brudstykker.[3])

I et Fragment af et Brev (Fr. 2) siger Valentinos: „En er god, han, hvis Tilsynekomst er Aabenbaringen ved Sønnen, og ved ham alene kan Hjærtet blive rent." Noget længere nede i samme Brev tales der om ὁ μόνος

---

1) I hans ovenfor nævnte Spicilegium S. S. patrum osv. Oxford 1700.

2) Fragm. 7 hos Hilgenfeld S. 302, opbevaret hos Fotios: „Das Fragment kann nach Form und Inhalt nicht von Valentin stammen, sondern gehört frühestens dem 4. Jahrh. an." Harnack: G. L. I. S.183. — Usener, Religionsgeschichtliche Untersuchungen I. S. 141 A. benytter det forunderligt nok som ægte, og Hilgenfeld fastholder overfor Lipsius Ægtheden, Zeitschr. für wiss. Theol. 1890, S. 38 Anm. Imidlertid er baade Benævnelsen Galilæer og Omtalen af Læren om δύο φύσεις i Kristus som almindelig indenfor Kirken afgørende Indicier for Fragmentets Uægthed.

3) Derfor henvises der i det følgende til Fragmenterne ved Angivelsen af det Tal, hvormed de betegnes hos Hilgenfeld.

ἀγαθὸς πατήρ. Medens man i saadanne Udtalelser ikke mærker det ringeste til, at Valentinos' Gudsforestilling skulde være vidt forskellig fra den i kirkelige Kredse raadende, skinner dette derimod tydeligt igennem i nogle andre Fragmenter, hvor han taler om Verdens Forhold til Gud og om dens og Menneskets Tilblivelse. Det hedder her (Fr. 5): „I samme Grad som Billedet er ringere end den levende Person, i samme Grad er Verden ringere end den levende Æon. Hvilken er da Aarsagen til Billedet? Herligheden i det Aasyn, der giver Maleren Modellen, for at det (ɔ: Billedet) maa æres ved dets (ɔ: det herlige Aasyns) Navn." Dette udføres saaledes, at det er Guds Navn, som giver den ellers mangelfulde, skabte Verden dens Værdi. Klemens Alexandrinus, der jo sikkert har set dette Fragment i en større Sammenhæng, forklarer det om Demiurgen, som er Billedet af den sande Gud og i samme Grad ringere end denne, som Billedet er ringere end den levende Person. Med Maleren skal efter Klemens være ment Visdommen (*ἡ σοφία*), „hvis Værk er Billedet til den usynliges Ære."[1]) Denne Forklaring synes dog ikke helt at passe til Ordene; efter disse er det ikke Verdensbygmesteren, men Verden selv, der er ufuldkommen i Sammenligning med „den levende Æon." Det er Guds Navn, Guds Anerkendelse af Billedet, „Guds usynlige Væsen",[2]) som giver Billedet dets Troværdighed. Derimod er det efter Klemens' forudgaaende og efterfølgende Bemærkninger klart, at Valentinos — sandsynligvis i samme Sammenhæng — har fremsat en Lære om en fra den højeste Gud forskellig Verdensskaber, som er det egentlige Ophav til det ufuldkomne Billede. Da Verden imidlertid trods al Ufuld-

[1]) Klemens Alex.: Stromateis IV. 13. 89—90. (Dindorfs Udgave II., S. 367.)

[2]) *συνεργεῖ δὲ καὶ τὸ τοῦ θεοῦ ἀόρατον εἰς πίστιν τοῦ πεπλασμένου.*

kommenhed dog af Valentinos blev betragtet som et Billede af Gud, saa kunde ogsaa „den, som har skabt Verden," „Demiurgen", af Valentinos kaldes „Gud og Fader" eller „et Billede af den sande Gud." Men dog er han den, fra hvem Døden stammer; dette var Meningen af det gammeltestamentlige Ord, at ingen kan se Gud og leve[1]). At en anden end den højeste Gud efter Valentinos' Opfattelse var virkende ikke blot ved Verdens, men ogsaa ved Menneskets Skabelse, fremgaar end yderligere af et Citat, Klemens et andet Sted bringer os af et af hans Breve. (Fr. 1 hos Hilgenfeld). Her skildres, hvorledes Mennesket, Adam, vækker Frygt hos de ved Skabelsen medvirkende Engle, derved at hans frimodige Tale bærer Vidnesbyrd om, at der usynligt i ham er bleven nedlagt en højere Naturs Sæd[2]). Valentinos sammenligner denne Englenes Rædsel med den Frygt, som Menneskene nære for de Gudebilleder, deres egne Hænder have frembragt[3]). Den, som de i dette Tilfælde frygte, er ὁ προὼν ἄνθρωπος, „til hvis Navn" Mennesket er skabt[4]). Hvem denne er, giver hverken dette Fragment eller noget af de andre os nærmere Oplysning om, men hvis baade Valentinos' Disciples Fragmenter og Kirkefædrenes Beretninger vise,

---

1) Klem. Strom. IV. 13. 89. En stik modsat Fortolkning af dette Ord har Valentinianeren Markos' Disciple gjort gældende, se Irenæos I. 19. 1 (Harvey I. S. 176).

2) τὸ σπέρμα τῆς ἄνωθεν οὐσίας.

3) Naar det i Fr. 1 videre hedder, at disse Engle i deres Frygt tilintetgjorde (ἠφάνισαν) deres Værk, forstaa vi ikke ret denne Angivelse, da den længere Skabelsesberetning, hvoraf den har været Led, er gaaet tabt. Neander (Die genet. Entwickl. osv S. 125 ff.) forklarede dette ἠφάνισαν om en Nedstyrtning af Mennesket fra Paradis til den materielle Verden (ὕλη).

4) Man maa sammenligne hermed Betoningen i Fr. 5 af Navnet som det beseglende, det, som giver Autoritet. εἰς ὄνομα maa her vistnok gengives: til at bære dette Navn, jvfr. i samme Fragment om Gudebillederne, som Menneskene udføre εἰς ὄνομα θεοῦ. Om dette ogsaa i N. T. hyppigt forekommende Udtryk, se Deissmann, G. A.: Bibelstudien, Marburg 1895, S. 143 ff.

at „den levende Æon“, der aabenbart hos Valentinos var en Betegnelse for Gud (Fr. 5), tænktes at indeholde en Flerhed af Æoner[1]), vil det være sandsynligt, at ὁ προών ἄνθρωπος var en af disse[2]).

Denne Tanke om en Verdensbygmester, forskellig fra den højeste Gud og selv bærende Navnet Gud og Fader, ligesom ogsaa om en Flerhed af Æoner, kunde synes fuldstændig at ophæve Guds Enhed. Og dog saa vi jo ovenfor, at Valentinos (Fr. 2) talte om εἷς ἀγαθός og om μόνος ἀγαθὸς πατήρ. En Hjælp til at forstaa, hvorledes Valentinos for sin Tanke forenede disse Forestillinger, give to af Hippolytos opbevarede Fragmenter. I begge beraaber Valentinos sig paa en visionær Oplevelse. Den ene skildrer han i digterisk Form (Fr. 9): „I Aanden ser jeg alt sammenhængende (egentlig: ophængt), i Aanden skuer jeg alt baaret. Kødet sammenhængende med Sjælen, Sjælen baaret af den lavere Luft, den lavere Luft sammenhængende med Ætheren. Ud fra Dybet ser jeg Frugter baarne frem, ud fra Moderlivet et Afkom.“ Sit Referat af denne Psalme slutter Hilgenfeld[3]) med de Ord: „So hat Valentinos das ἓν καὶ πᾶν auf seine Weise besungen.“ Med denne Bemærkning rammer han netop Psalmens Grundtanke; bag den mærkelige Form ligger utvivlsomt et i hvert Fald panteistisk farvet Gudsbegreb. Men da umuliggøres Tanken om Guds Enhed ikke ved Antagelsen af en særlig Skabergud og en Flerhed af

---

[1]) Efter Hippolytos' Bemærkning umiddelbart forud for hans Anførelse af Valentinos' Psalme har Valentinos kaldt Gud πηγὴ τῶν ὅλων αἰώνων. Philos. VI. 37.

[2]) Efter Kirkefædrenes Beretninger træffe vi netop baade hos Valentinos selv og hans Disciple ἄνθρωπος i Rækken af Æonerne paa en noget forskellig Plads, ligesom der ogsaa er Spor af, at hos visse Valentinianere ἄνθρωπος var et Navn, som tillagdes selve βυθός eller en af de første Æoner. (Stederne ere samlede hos Hilgenfeld S. 294 og Lipsius i Smith & Wace IV. 1087).

[3]) Hilgenfeld: Ketzergeschichte S. 305.

Æoner. Verdens Mangfoldighed føres vel ikke direkte tilbage til den ene Gud, men den Flerhed af Væsener, hvorfra alt eksisterende tænkes at stamme, er i sidste Instans Udstrømninger fra det ene Guddomsdyb. At dette virkelig var Valentinos' Forestilling, fremgaar ogsaa af det andet af Hippolytos refererede Syn (Fr. 8)[1]. Her fortæller Valentinos, at han saa et nyfødt Barn og paa Spørgsmaalet om, hvem det var, modtog det Svar, at det var Logos. Og Hippolytos tilføjer, at han benyttede dette til at bevise sin kætterske Lære. Men i saa Fald maa denne være gaaet ud paa, at Aabenbaringen af „den ene gode" ved Sønnen, hvorom han talte i Fr. 2, ikke er den eneste Form, hvorunder Gud fremtræder[2]; han aabenbarer sig i de mangfoldigste Former; alt er, som vi saa i Psalmen, Udstrømninger af, Frugter baarne frem fra Guddomsdybet (Fr. 9).

Valentinos' Forestilling om Mennesket er antydet i nogle af de allerede citerede Ord. Vel er Mennesket frembragt af Engle, der vistnok maa tænkes at staa i Forhold til Demiurgen, men der var tillige nedlagt i Mennesket en *σπέρμα τῆς ἄνωθεν οὐσίας*. Og i de Bemærkninger om Valentinos' Lære, der følge umiddelbart efter Fr. 5 hos Klemens, tales der paa samme Maade om Indblæsning af en højere Aand[3]. Om dette efter Valentinos' Tankegang har fundet Sted med alle Mennesker,

---

1) Hippol. Philos. VI. 42.

2) Dette vil være indeholdt i Fr. 8, hvad enten dets iøvrigt dunkle Indhold er saaledes at forstaa, at det nyfødte Barn er en for det enkelte Tilfælde af Gud produceret Fremtrædelsesform, eller saaledes, at de Menneskesjæle, der af Naturen frelses (jvfr. nedenfor), i Kraft af denne deres Natur ere saa beslægtede med Gud, at de kunne kaldes Aabenbaringsformer af ham.

3) Klem. Strom. IV. 13. 90 (Dindorf II. S. 368). Det udtrykkes ved Ordet *ἐμφύσημα*. I Gen. 2,7, hvorpaa Valentinos sikkert har støttet sin Lære, bruges netop i Sept. det tilsvarende Verbum.

kan ikke sikkert siges. Det var muligt, at det kun gjaldt dem, som han efter Klemens skal have betegnet som „den Slægt, der i Kraft af sin Natur frelses“ (φύσει σωζόμενον γένος) — en Betegnelse, vi atter møde i hans Disciples Fragmenter. I hvert Fald er den højere Naturs Sæd i de andre Mennesker ikke bleven den afgørende Faktor i deres Natur. Valentinos' Anthropologi synes altsaa at have haft et prædestinatiansk Anstrøg. Dette har imidlertid ikke forledet ham til med falsk Tryghed at hvile i Frelsesvisheden. Et bevaret Fragment af en Prædiken viser tydeligt, at Betoningen af den kristnes Kamp ikke har manglet i hans Forkyndelse. Det hedder her (Fr. 4): „Fra Begyndelsen ere I udødelige, og I ere et evigt Livs Børn, og I have villet fordele Døden mellem Eder for at tilintetgøre og opsluge den, og for at Døden maatte gaa til Grunde i Eder og ved Eder. Thi naar I nedbryde Verden, men selv ikke nedbrydes, da ere I Herrer over Skabningen og al Forkrænkelighed.“ Valentinos forudsætter, at hans Menighed bestaar af saadanne, der ligge i Kamp med Døden og Verden. Kun ved et λύειν τὸν κόσμον blive de Herrer over Forkrænkeligheden. Og det var ikke blot en enkelt Gang han slog paa disse Strænge. I det Brev, hvor han talte om „den ene gode“, som aabenbarer sig gennem Sønnen, fortsatte han: „Og ved ham alene kan Hjærtet blive rent, idet enhver ond Aand udjages af Hjærtet. Thi mange Aander, som bo inde i det, lade det ikke være rent, men enhver af dem fuldbyrder sine Gerninger, idet de paa mangfoldig Maade skænde det ved usømmelige Begæringer.“ Valentinos sammenligner dernæst Menneskehjærtet med et Herberge, der mishandles og tilsmudses af de Gæster, som tage Bolig deri, men ikke bekymre sig om Stedet, fordi det ikke er deres eget. „Paa samme Maade er ogsaa Menneskehjærtet, saa længe det ikke kommer ind under Guds Forsorg, urent, en Bolig for

mange Dæmoner. Men naar den ene gode Fader har besøgt det, da er det bleven helliget og straaler i Lyset, og derfor prises den salig, som har et saadant Hjærte, thi han skal se Gud." Det, som udmærker begge disse to Fragmenter af opbyggeligt Indhold, er den alvorlige indtrængende Formaning til Kamp mod Døden, mod Verden, mod alle de onde. Aander, der ville søge at opslaa deres Bolig i et Menneskehjærte[1]). Men tillige er det fælles for de to Fragmenter, at Mennesket ikke i denne Kamp ved egen Kraft skal tilkæmpe sig Frelse; det er jo den ene gode Fader, hvis Kraft gør Hjærtet rent. Hermed stemmer det godt overens, at Valentinos et andet Sted (Fr. 5) betegner det Folk, som hører Herren til, som det, „der elskes (af ham) og elsker ham" (ὁ φιλούμενος καὶ φιλῶν αὐτόν). Det at gribes af Guds Kærlighed gaar forud for vor Kærlighed til ham. Denne Tanke, som vi oftere ville møde indenfor den valentinianske Skole, er det, som bevirker, at vi bag Opfordringen til Kampen kunne spore en frejdig Sejrsvished. Den, der taler, ved med sig selv, at han hører til det evige Livs Børn.

At Valentinos har antaget Tilværelsen af onde Aander, fremgik af det foregaaende Citat. Hvorledes han har tænkt sig deres Oprindelse, erfare vi intet om; ikke heller give Fragmenterne os nogen Oplysning om, hvorvidt deres Ondskab var begrundet i en Naturbeskaffenhed paa lignende Maade som Frelsen for den udvalgte Slægts Vedkommende. Endnu beklageligere er det, at vi af kristologiske Udtalelser fra hans egen Haand kun have

---

1) Denne sidste Tanke spores indenfor Valentinos' Skole, ikke blot i det ene af Hilgenfeld anførte Sted (Hippol. Philos. VI. 34), men ogsaa i Excerpta ex Theodoto § 83, og i stærkt beslægtede Ord gentagne Gange i de andre Fragmenter. Jvfr. forøvrigt ogsaa Barn. 16,7 οἶκος δαιμονίων.

faaet overleveret en eneste. I et Brev til Agathopus[1]) skriver han (Fr. 3): „Idet Jesus udholdt alt afholdende, hvorved han erhvervede sig Guddommen, spiste og drak han paa sin ejendommelige Maade uden igen at give Føden fra sig. Saa stor var i ham Afholdenhedens Kraft, at Føden i ham ikke fortæredes, fordi han overhovedet ikke kendte til det at fortæres (d. v. s. det at være Forkrænkelighedens Love underkastet, τὸ φθείρεσθαι)." At Valentinos har haft en stærk doketisk Kristusforestilling, behøve vi efter dette ikke at tvivle om[2]); at den tillige er bleven praktisk anvendt til at indskærpe Menneskene, at de skulle stræbe paa lignende Maade som Jesus at blive Herrer over Forkrænkeligheden, kunne vi ogsaa trygt fastslaa, baade naar vi se hen til den Form, hvorunder Tanken her er fremsat[3]), og til Grundtonen i de andre ovenfor citerede parænetiske Fragmenter. Men forøvrigt lider Udtalelsen af en Del Uklarhed, idet man navnlig har svært ved at forstaa, hvilken Forestilling Valentinos har forbundet med dette, at Jesus har erhvervet sig Guddommen[4]). Herom saa vel som om, hvilke Tanker Valentinos iøvrigt har gjort sig om Kristi Person, lade Fragmenterne os i Uvished.

---

[1]) Adskillige formode, at denne Agathopus er identisk med den af Ignatios i Brevet til Philadelphia c. 11 omtalte Agathopus, hvilket ogsaa Lightfoot er tilbøjelig til at antage. Se Apost. Fathers Pars II. Vol. I. S. 388 II. 280 og allerede Walch I. S. 348.

[2]) Hvorledes Neander (anf. Skr. S. 136), efter at have citeret dette Sted, kan sige: „Valentinos war kein Doket", er vanskeligt at forstaa. Han kommer ogsaa derved i Modsætning til den Skildring, han umiddelbart i Forvejen har givet af den valentinianske Kristologi.

[3]) Jvfr. Harnack: Dogmengeschichte[2] I. S. 222.

[4]) En meget tiltalende, men ikke desto mindre problematisk, Konjektur er den af Lipsius (i Smith & Wace: Dictionary IV. S. 1087) foreslaaede εἰκάζετο i Stedet for εἰργάζετο. Tanken blev da, at Jesus ved et Liv, der ikke viste Forkrænkelighedens Spor, afbildede den uforkrænkelige Gud.

Derimod give de os ret interessante Oplysninger paa endnu et Punkt, nemlig med Hensyn til Valentinos' Syn paa og Brug af den hellige Skrift. I en Homili *περὶ φίλων* siger han: „Meget af det, som staar skrevet i profane Skrifter,[1]) findes skrevet i Guds Kirke. Det fælles er nemlig de fra Hjærtet kommende Ord, den i Hjærtet skrevne Lov. Dette er den elskedes Folk,[2]) som elskes (af ham) og elsker ham.“ Valentinos vil hermed sige, at mange af de i Skriften indeholdte Sandheder ogsaa findes i den profane Literatur, og at dette fælles Indhold er den i Hjærtet skrevne Lov. Enhver, der ejer dette Indhold, synes Valentinos at have betragtet som tilhørende „den elskedes Folk“. Det er saaledes utvivlsomt, at Valentinos hermed tillægger Hedningene adskilligt mere sand Religiøsitet, end Pavlos gør i det bekendte Sted af Romerbrevet, hvortil her alluderes. Dog bør man ikke herudfra slutte, at Valentinos skulde have tillagt den hedenske Literatur en saadan Betydning, at den hellige Skrifts Autoritet derved rokkedes.[3]) Imod

---

1) *δημόσιαι βίβλοι.* Ved den ovenfor givne Oversættelse er Hilgenfelds Opfattelse allerede udelukket. Han forklarer det om de offentlige i Menigheden anerkendte og oplæste hellige Skrifter og viser hen til en Række Steder, hvor Ordet har den Betydning. (Einleitung in das N. Test. 1875 S. 31 og Ketzergeschichte S. 301). Zahn har imidlertid anført andre Steder, der utvetydig bevise, at Ordet lige saa fuldt benyttes om profane Skrifter modsat hellige (se G. N. K. II. 955, jfr. I. 720), og den første Sætnings Form i vort Fragment lader sig kun naturligt forstaa som en Modsætning mellem, hvad der var skrevet udenfor og i Guds Menighed, ikke om en Modsætning mellem det i Bøger og i Hjærtet skrevne. Ogsaa Sammenhængen hos Klemens taler afgjort for Zahns Opfattelse. Den deles af Ehrhard, Die altchristliche Literatur 1900. S. 193.

2) Grabes og Heinricis Rettelse af *λαός* til *λόγος* betegnes med Rette af Zahn (G. N. K. II. S. 953) som ganske umulig.

3) Dette ligger udtalt i den Sætning, hvormed Zahn (G. N. K. I. S. 720) slutter Omtalen af dette Udsagn: „Schon aus diesem Grunde kommt den in der Kirche für heilig geltenden Schriften

en saadan Opfattelse af Stedet taler bestemt den nøje Tilknytning til Skriften, man overalt i Fragmenterne sporer.

Derimod vise Fragmenterne, at Valentinos ikke har været bange for at opstille en anden paa sin Vis lige saa betænkelig Autoritet ved Siden af Skriften, nemlig egne Aabenbaringer. Det ovenfor anførte Syn af et lille Barn, der erklærede sig at være Logos, blev af Valentinos brugt til Støtte for hans Lære, hvilket godtgør Berettigelsen af Tertullianus' Anklage mod Valentinianerne, at de kalde deres egne dristige Paafund Aabenbaringer [1]). Benyttelsen af Ex. 33,20 som Bevis for, at den gammeltestamentlige Gud er Ophav til Døden, er tillige et Vidnesbyrd om en Fortolkningsmaade, der gør Skriftens autoritative Stilling temmelig illusorisk. Men over disse Misligheder maa man ikke glemme, at der i Valentinos' Prædikener og Breve findes en stærk Efterklang af Skriftens Tale. Af ligefremme Citater findes der kun ét, endda i fri Gengivelse, [2]) af Allusioner derimod desto flere [3]), ja, saa mange, at Heinrici med Rette kan slutte sin Fremstilling af Valentinos' Fragmenters Forhold til Skriften med disse Ord: „Skriften bliver ikke benyttet som Autoritet eller som Arsenal for Bevissteder, men bliver simpelt hen brugt som af en, der gennem lang Omgang med den har gjort sig fortrolig med dens Sprog.“

keine ausschliessliche Auktorität zu.“ Overhovedet overdriver Zahn vistnok baade her og G. N. K. II. S. 954 Valentinos' Latitudinarisme.

1) Tert. adv. Val. c. 4. Si aliquid novi adstruxerint, revelationem statim appellant præsumptionem.

2) Matth. 5, 8. i Fr. 2.

3) Til de af Heinrici S. 75 anførte Hentydninger (til Rom 2, 14—15 i Fr. 6, til Matth. 19, 17 i Fr. 2.; Brugen af ἐπισκέπτεσθαι i bibelsk Betydning i Fr. 2, Slægtskab med pavlinsk-joh. Sprog i Fr. 4) kan føjes: Talen om Dæmonerne i Fr. 2 minder om Matth. 12, 45 ff., τὸ τοῦ θεοῦ ἀόρατον i Fr. 5 minder om Rom. 1, 20. Om det ovenfor nævnte Sted Ex. 33, 20 se Zahn: G. N. K. I. S. 721 A. 1.

Om Stedet og Tiden for Valentinos' Virksomhed erfare vi udfra Fragmenterne intet, men de give os et ret levende Indtryk af hans Personlighed og Virkemaade. Den endnu bevarede Psalme og Beretningen om hans Syner vise os ham som en digterisk anlagt Natur, og hans Prædikener og Breve ere et Vidnesbyrd om, at han overfor sine Tilhængere ikke blot vilde være Læreren, men ogsaa den, som stræbte at opbygge og tilskynde til et helligt Levnet. — De Bidrag til Kendskabet af Valentinos, som vi udfra Kirkefædrenes Beretninger kunne hente, skulle vi i en senere Sammenhæng søge at udnytte.

---

§ 4.
Ptolemæos' Brev til Flora.

Dette Brev, som er os opbevaret gennem Epifanios[1]), har til Formaal at belære en kristen Søster om de forskellige Bestanddele i den gammeltestam. Lov. Vi blive her, lige saa lidt som i de valentinske Fragmenter, førte ind i de indviklede gnostiske Læreudviklinger, som vi kende gennem Kirkefædrene. Ptolemæos henviser til, at noget saadant eksisterer; men først efterhaanden vil Flora kunne blive indviet heri, naar hun som god Jord, der er besaaet med livskraftig Sæd, bærer Frugt (S. 206, 25 ff.). Hun vil da ogsaa i dette, ligesom i det allerede i Brevet udviklede, finde, at Frelserens Ord er Rette-

[1]) Epifan. Hær. 33, 3—7. Nedenfor citeres efter Sidetallet i Dindorfs Udgave Vol. II.

snoren for alt (S. 206, 20; jfr. 200, 15 ff.).[1]) Det er nemlig paa Grundlag af Frelserens egne Ord, at Ptolemæos søger at paavise tre forskellige Bestanddele i Loven: en, der stammer fra Gud, en, der stammer fra Moses, og som er begrundet i Menneskets Haardhjærtethed (*σκληροκαρδία*), og endelig en tredje, der har sin Oprindelse fra de ældste (Matth. 15, 1 ff.). Atter udfra Frelserens Ord mener Ptolemæos at kunne gøre en Tredeling indenfor den Bestanddel af Loven, der blev kaldet Guds Lov. For det første den fuldstændig rene Del, hvori intet ondt var indblandet; denne bestaar af Dekalogen. For det andet den, som er sammenflettet med det onde; herved tænker han paa Gengældelsesbuddet: Øje for Øje og Tand for Tand. Dette Bud er ganske vist retfærdigt, men derved at det tillader det onde, selv om det kun er som Gengældelse for en ond Handling, viser det dog sin Ufuldkommenhed; det stemmer ikke med „altings Faders Natur og Godhed" (S. 203, 7) og blev derfor sat ud af Kraft ved Frelserens Aabenbaring. Endelig er der den tredje Bestanddel, den „typiske", „symbolske"; hermed menes Lovene om Ofre og Kultus. Den ophæves vel, naar man ser hen til dens bogstavelige Udførelse (*κατὰ μὲν τὸ φαινόμενον καὶ σωματικῶς ἐκτελεῖσθαι ἀνῃρέθη*), men ser man paa dens aandelige Indhold, bestaar den, thi ogsaa os er det befalet at bringe Ofre, nemlig Tak, Lovprisning, Kærlighedsgerninger, ogsaa os er det befalet at faste, d. v. s. afholde os fra det onde. Ja endog den udvortes Faste har, naar den sker paa rette Maade (*μετὰ λόγου*), sin Betydning for os som Paamindelse om den sande Faste.

Naar Spørgsmaalet bliver, hvorfra denne sammensatte Lov har sin Oprindelse, indrømmer Ptolemæos at

---

[1]) Frelserens Ord *δι' ὧν μόνον ἔστιν ἀπταίστως ἐπὶ τὴν κατάληψιν τῶν ὄντων ὁδηγεῖσθαι.*

staa overfor en Vanskelighed. Den kan ikke stamme fra den fuldkomne Gud eller, som Ptolemæos ynder at betegne denne, „altings Fader" (*πατὴρ τῶν ὅλων*); dertil indeholder den for meget ufuldkomment. Den kan ikke heller stamme fra Djævelen; i saa Fald vilde han være i Strid med sig selv. Ptolemæos ved derfor ikke bedre end at udlede den fra et Væsen, der staar imellem disse og derfor ogsaa bærer Navnet „Midten" (*τὸ ὄνομα τῆς μεσότητος*), et Væsen, der tillige er „Bygmester og Frembringer af hele denne Verden". Den Egenskab, der er den fremtrædende hos ham, er Retfærdigheden. Overfor den nærliggende Indvending, at en saadan Lære sprænger Gudsbegrebets Enhed, siger Ptolemæos ikke andet end, at Flora, naar hun efterhaanden føres dybere ind i den apostolske Overlevering, som Ptolemæos og hans Venner besidde, vil finde, at dette ikke er Tilfældet, ligesom han overalt i Brevet stærkt betoner Guds Enhed og den ene Begyndelse til alt (*μία ἀρχὴ τῶν ὅλων* S. 206, 12).

Af dette lille Aktstykke fra Ptolemæos' Haand faa vi, bortset fra den specielle Oplysning om Loven, følgende Oplysninger. Ligesom Valentinos har Ptolemæos lært den ene Gud, aabenbaret ved den ene Frelser („altings Fader, *ὃν μόνος ἐλθὼν ὁ μόνος εἰδὼς ἐφανέρωσε* S. 200,11, jfr. 205,24 og Valent. Fr. 2). Han har endvidere ligesom Valentinos ikke villet udlede denne Verden direkte fra denne ene Gud og derfor antaget en særlig Verdensskaber, Demiurg, hvilken han betegner som Guds Billede (*εἰκὼν τοῦ κρείττονος* S. 206,10). Endelig taler han om en „Modstander", der er slet, ond, uretfærdig, og hvis Væsen er Forkrænkelighed og Mørke (S. 199,26; 205,27; 206,6). Den Sprængning af Gudsbegrebets Enhed, som derved syntes at fremkomme, har han søgt at dække over ved i de stærkest mulige Toner at tale om „den ene gode", om „den ene ufødte" (*εἷς ἀγέννητος*), af hvem alt er (*τῶν πάντων ἠρτημένων ἀπ' αὐτοῦ* S. 206,2 jfr. Valent.

Fr. 9). Men nærmere Oplysning om, hvorledes denne Guds Enhed er at forstaa, om Forholdet mellem den gode Gud, Verdensskaberen og Modstanderen eller om Frelserens Person, ved hvem denne ene Gud aabenbares, finde vi ikke her. Flora faar desangaaende kun Løfter paa Fremtiden; hun vil forstaa det, naar hun bliver indviet i den apostolske Overlevering, der først kan give et Menneske den dybere Forstaaelse af Skriften. At hvad Art den Oplysning er, som stilles Flora i Udsigt, erfare vi en Del om i Kirkefædrenes, især Irenæos' Beretninger, som vi senere skulle gaa ind paa.

---

§ 5.
Herakleons Kommentar til Johannes' Evangelium.

I Origenes' Kommentar til Johannes' Evangelium findes ret omfangsrige ordrette Citater af Valentinianeren Herakleons Kommentar til samme Evangelium. De bleve først samlede af Grabe i hans Spicilegium, dernæst af Hilgenfeld i hans oftere nævnte „Ketzergeschichte" og ere endelig blevne gjorte til Genstand for en grundig Undersøgelse af en engelsk Videnskabsmand A. E. Brooke[1]). At Herakleons Tanker saaledes ere os kendte gennem en Fortolkning til et nytestamentligt Skrift, viser, at han ligesaa vel som Valentinos og Ptolemæos har stræbt efter i Skriften at søge Støtte for sin Lære. Kun er han gaaet videre end sin Mester; medens denne indskrænkede sig

---

1) A. E. Brooke: The Fragments of Heracleon i Text and Studies ed. by I. A. Robinson. I. 4. Cambridge 1891. Fragmenterne citeres nedenfor med det Tal, som de have hos Brooke.

til at klæde sine Tanker i Skriftens Ord, søger Herakleon ved en Fortolkning til et helt Evangelium at læse alle sine Tanker ud af dette.

Naar vi udfra disse eksegetiske Fragmenter skulle forsøge at fremstille Herakleons Tanker, vil det formentlig være hensigtsmæssigst at begynde med hans Fortolkning til Joh. 1,3 (Fragm. 1.). Vi erfare, at Herakleon har fortolket **πάντα** i dette Vers om „Verden og det, som er i den", men derimod fra **πάντα** udelukket **ὁ αἰὼν καὶ τὰ ἐν τῷ αἰῶνι**, fordi dette var til før Logos. For at forstaa disse Ord behøve vi blot at erindre et af Valentinos' Fragmenter (Fr. 5), hvor „den levende Æon" var sat lige saa højt over Verden som den levende Person over Billedet. Som sin Mester har Herakleon aabenbart antaget Tilværelsen af en Række guddommelige Væsener eller Æoner, en Æonverden, hvoraf den nærværende kun er et ufuldkomment Afbillede. Dette ufuldkomne Afbillede er efter Herakleon bleven til ved Logos, hvilket dog er saaledes at forstaa, at Logos har givet en anden, som kaldes Demiurgen, Tilskyndelsen til Verdens Frembringelse; der staar jo ikke, gør Herakleon opmærksom paa, *ἀφ' οὗ* eller *ὑφ' οὗ*, men *δι' οὗ*, hvilket antyder, at en anden udfører den egentlige Frembringelsesakt (*ἕτερος ἐποίει*), medens Logos giver Kraften dertil, er virksom deri (*αὐτοῦ ἐνεργοῦντος*)[1]. Verden, som vi kende den, har altsaa ikke sin Oprindelse umiddelbart i Gud, men i et lavere Væsen Demiurgen, hvis Virksomhed er fremkaldt ved Logos, om hvilken der af dette Fragment iøvrigt ikke fremgaar andet end, at han er bleven til efter Æonverdenen.

Det Fragment, der mest udtømmende fortolker et større sammenhængende Stykke af Evangeliet og derved

---

[1]) Logos' Virksomhed skildres et andet Sted (Fr. 2) som bestaaende i, at han giver det, som en anden har saaet, Form og Klarhed.

fører os ind i Centrum af Herakleons Tankeverden, er Forklaringen til Joh. 4,46 ff. I Herrens Helbredelse af den kongelige Embedsmands Søn har Herakleon set en Type paa hele Kristi Frelsergerning. Den kongelige Embedsmand er nemlig efter Herakleon Demiurgen, som er „den lille Konge“, indsat af ham, som er Konge over al (ὑπὸ καθολικοῦ βασιλέως). Ved hans Søn i Kapernaum menes en saadan, der lever i den lavere Del af Demiurgens Rige, hvilket bærer Navnet Midten (μεσότης); her ligger Sønnen syg „i Uvidenhed og Synd“, men hans Sygdom er noget fremmed for hans sande Natur (οὐ κατὰ φύσιν). Jesus kommer fra Judæa, d. v. s. fra Judæa heroventil for at helbrede den syge. Naar det hedder, at Sønnen var lige ved at dø, saa Herakleon heri tilkendegivet, hvad han ogsaa andet Steds i Skriften (Matth. 10,28) fandt tydeligt lært, at Sjælen ikke i sig selv er udødelig, om end den er „skikket“ til Frelsen og derfor „kan iføre sig Forkrænkelighed og Udødelighed“, som Pavlos siger. Endnu et Bidrag til at erkende Sønnens Væsen finder Herakleon i Jesu Ord: „Hvis I ikke se Tegn og Undere, ville I ikke tro.“ Han hørte altsaa til de Naturer, som maa overbevises gennem Gerninger ad Sansernes Vej, ikke til dem, der „tro Ordet.“ Med Bønnen: „Kom ned, før mit Barn dør“ vil Demiurgen sige: kom, før Loven og Synden dræber mit Barn, thi Loven dræber ved Synden — tydelig Genklang fra Romerbrevet. Herakleon betoner Jesu Svars beskedne og fordringsløse Karakter; han siger ikke: „Din Søn leve“ for derved at lægge Vægt paa, at det er ham selv, som skænker ham Livet. Han siger blot: „Din Søn lever“, og dermed „gik Jesus ned til den syge og helbredte ham fra Sygdommen, d. v. s. fra Synderne og levendegjorde ham ved Forladelsen“. Demiurgen troede ham, thi han er villig til Tro (εὔπιστος). Hans Tjenere, d. v. s. Englene bringe ham Bud om Sønnens Helbredelse, thi Eng-

lene se altid Menneskenes Gerninger paa Jorden. Naa det hedder, at hele hans Hus troede, mentes der efter Herakleon dermed dels Englene, dels de Mennesker, der af Naturen vare nøjest knyttede til ham (*οἰκειοτέροι αὐτῷ*). Evig Undergang venter derimod (efter Matth. 8,12) de øvrige i Demiurgens Rige.

Her tales i dette Fragment om Kristi Frelsergerning overfor de Mennesker, som høre til Demiurgens Rige, den Demiurg, vi i det første Fragment lærte at kende som denne Verdens Frembringer. Det karakteristiske for disse Mennesker synes at være Besiddelsen af en Sjæl, der i sig selv er dødelig, men har Mulighed for at opnaa Udødelighed.[1]) Der maa hermed menes de samme, som Herakleon andet Steds kalder *οἱ ψυχικοί* og modsætter dels dem, der tilhøre „den aandelige Menighed" (*πνευματικὴ ἐκκλησία* Fr. 37), dels dem, som bebo „de hyliske Steder" (*ὑλικοὶ τόποι* Fr. 13). Et sammenfattende Indblik i disse anthropologiske Forestillinger faa vi i Fr. 46. Herakleon er her ved at fortolke Joh. 8,44. De første Ord i dette Vers: „I ere af Faderen Djævlen" ere efter hans Fortolkning rettede til dem, som ere af Djævelens Væsen, som af Natur ere hans Børn; de følgende Ord derimod: „og I ville gøre Eders Faders Begæringer" gælde de psykiske Naturer, som blive Djævlens Børn ved at gøre hans Gerninger. Der kan nemlig, forklarer han os nærmere, ved Udtrykket Børn antydes tre forskellige Forhold: man kan være Barn af Natur (*φύσει*), ved egen Beslutning (*γνώμῃ*) eller efter Fortjeneste (*ἀξίᾳ*). Der gives Mennesker, som af Naturen ere enten Guds eller Djævlens Børn, d. v. s. ere fødte af dem, og paa den anden Side Mennesker, af hvis Beslutning[2]) det afhænger, om de ville

---

1) *οὐκ ἀθάνατόν γε εἶναι ἡγεῖται τὴν ψυχὴν ὁ Ἡρακλέων, ἀλλ' ἐπιτηδείως ἔχουσαν πρὸς σωτηρίαν.* Fr. 40; jfr. Fr. 33.

2) Heinrici (anf. Skr. S. 140 ff.) vil gøre gældende, at deres Villiesfrihed egentlig er illusorisk. I hvert Fald beror ogsaa for disse

blive Guds eller Djævlens Børn, først i Kraft af deres Valg (θέσει eller γνώμῃ), dernæst efter Fortjeneste (ἀξίᾳ). Til denne Klasse, den psykiske, hører en stor Mængde Mennesker; Beviset herfor fandt Herakleon i Joh. 4,39 (se Fr. 37). De, som i Kraft af deres Natur ere Djævlens Børn, have derimod intet Valg lige saa lidt som deres Fader Djævlen; thi Jesus taler jo ikke om en Vilje hos denne, men om hans „Begæringer." („Eders Faders Begæringer". Fr. 46).

Kun faa ere de Mennesker, der i Kraft af deres Natur ere Guds Børn, ere af samme Væsen som Faderen (τῆς αὐτῆς φύσεως. Fr. 24).[1]) Ligesom der i Beretningen om Helbredelsen af den kongelige Embedsmands Søn var fortalt om Frelserens Gerning overfor de psykiske Naturer, fandt Herakleon i Fortællingen om Jesu Samtale med den samaritanske Kvinde hans Gerning overfor de pnevmatiske skildret.[2]) Dem var Frelseren kommen for „at søge" (ζητεῖν); der staar jo (4,23), at saadanne Tilbedere søger Gud, og han søger gennem Sønnen, der jo er kommen „for at søge og frelse det fortabte". De pnevmatiske Naturer kunne nemlig, skønt de egentlig efter deres Væsen høre Gud til, ere οἰκεῖοι τῷ πατρί, dog en Tid have forvildet sig dybt ind i Vildfarelsen, ἐν τῇ βαθείᾳ ὕλῃ τῆς πλάνης (Fr. 23); Grunden dertil er ikke andet end Uviden-

---

Menneskers Vedkommende den dobbelte Udviklingsmulighed paa en Naturbeskaffenhed, hvorved uden nogen Handling fra deres Side deres Skæbne er bestemt indenfor visse Grænser. Vi skulle senere komme tilbage til dette Spørgsmaal, naar vi tale om Valentinianismens Anskuelse i det hele paa dette Punkt.

1) Udtrykket ὁμοούσιος synes Herakleon selv ikke at have anvendt derom, om end Origenes i sin Gendrivelse bruger det baade om Guds og Djævlens Børn (Fr. 24 og 44).

2) At Frelseren ogsaa havde en Gerning overfor disse, fremgik efter Herakleon af Udtrykket τὸ ἱερόν, Joh. 2,14. Thi at der ikke staar πρόναος, men ἱερόν, tyder efter Herakleon paa, at Frelserens Gerning ikke blot gjaldt „de psykiske udenfor Pleroma", ikke blot de kaldede (ἡ κλῆσις μόνη), men ogsaa Pnevmatikerne (Fr. 13).

hed, hvilket træder klart frem for Dagen derved, at Kvinden straks søger nærmere Oplysning om den sande Tilbedelse (Fr. 19). Naar Uvidenheden borttages, drages Pnevmatikerne med Naturnødvendighed til Sandheden.[1]) Billedligt fandt Herakleon det samme udtrykt i Talen om Kvindens Mænd; i Joh. 4,18 læste han 6 i Stedet for 5 Mænd og fandt paa Grund af 6-Tallets symbolske Betydning deri tilkendegivet, at hun en Tid havde været forbunden[2]) med den hyliske Ondskab (*ἡ ὑλικὴ κακία*); den Mand, som Frelseren sigtede til, da han bød hende hidkalde sin Mand, var hendes sande Ægtefælle fra Guddomsfylden, *σύζυγος ἀπὸ τοῦ πληρώματος*, eller hendes Mand *ἐν τῷ αἰῶνι* (Fr. 18). Den samme Tanke synes at ligge til Grund, naar han andet Steds taler om den kommende Frelse som en Bryllupsfest (Fr. 12. 38), eller naar han i 4,37 forklarer Høstmændene om Englene, hvoraf der sendes en til hver Sjæl (Fr. 35).[3]) Overalt skal der herved udtrykkes, at de pnevmatiske Naturer ere nøje sammenknyttede med et Væsen fra Æonverdenen, til hvilket de af Naturen drages hen.

De pnevmatiske Naturer blive, naar de ere frigjorte til deres sande Bestemmelse, Redskaber til at bringe Frelsen til Psykikerne. Naar Jesus taler om, at det Vand, han vil give, skal være i den, som drikker det, en Kilde, der vælder frem til evigt Liv, fortolker Herakleon dette om den vældige Kraft, som Pnevmatikernes Vidnesbyrd har paa Mennesker (Fr. 17). Og naar det senere i Fortællingen hedder, at mange troede paa Grund af Kvindens

---

1) Den hyppige Fremhævelse af Kvindens *φύσις* som det bestemmende, frastødte i høj Grad Origenes. Fr. 17. 19; i Fr. 24 betegner han det som *σφόδρα ἀσεβές*.

2) Smlgn. den aldeles parallele Brug af samme Verbum *συμπλέκω* i Ptolemæos' Brev til Flora. S. 202,19.

3) Det er vist ogsaa Englene i Frelserens Følge (ikke Apostlene som Heinrici 141 A. mener), der Fr. 46 benævnes som *ἄγγελοι τῆς οἰκονομίας*, til Forskel fra Demiurgens Engle Fr. 40.

Ord, benyttede Herakleon atter Lejligheden til at betone, at de mange komme til Troen ved Hjælp af „den pnevmatiske Menighed.“ [1])

Lad os nu samle det indvundne! De bevarede Fragmenter vise os Herakleon som en Mand, der trolig har fulgt sin Lærer Valentinos i Paastanden om, at Skaberen ikke er den højeste Gud. Den empiriske Verden kan umulig stamme fra den fuldkomne Gud. Hedningene tilbad Skabningen, Jøderne Skaberen, men „I, de pnevmatiske, skulle hverken tilbede Skabningen eller Demiurgen, men Sandhedens Fader“ (Fr. 20). Ligeledes træffe vi som hos Valentinos en Æonverden; [2]) et enkelt Sted tales der om en Firhed (τετράς) uden nærmere Forklaring (Fr. 16), [3]) men vi gaa næppe fejl, naar vi antage, at der hermed menes en særlig Gruppe af guddommelige Væsener eller Æoner.

Vi høre endvidere om en Logos, ved hvem alt er bleven til; han identificeres andet Steds (Fr. 5) med Frelseren (σωτήρ), og et tredje Sted kaldes den, ved hvem alt er bleven til, Kristus (Fr. 22). Desuden taler Herakleon om to Menneskesønner (Fr. 35), hvoraf den ene identificeres med Frelseren; Origenes forstod imidlertid ikke ret, hvem Herakleon tænkte paa med disse to Menneskesønner, og vi, der kun besidde de smaa Fragmenter, have naturligvis endnu mindre Mulighed for at forstaa det, [4]) hvis vi ikke paa uvidenskabelig Maade tage Fantasien til Hjælp. Ligesom i Valentinos' egne Fragmenter lades vi ogsaa her paa dette vigtige Punkt i Stikken; om

1) Fr. 37; jvfr. Fr. 27 διὰ τοῦ πνεύματος og ὑπὸ τοῦ πνεύματος; se ogsaa Fr. 39.

2) ὁ αἰών eller πλήρωμα Fr. 13. 18. 22. Om Herakleons Brug af πλήρωμα sammenlignet med andre valentinianske Fragmenters se især Brooke, anf. Skr. S. 105 og Heinrici S. 145.

3) Det Hang til Talsymbolik, som kommer frem i dette Fragment, genfindes ogsaa Fr. 18 og 40.

4) Brooke, anf. Skr. S. 104 vil sætte Betegnelsen Menneskesøn i Forbindelse med ὁ προὼν ἄνθρωπος i Valentinos Fragm. 1.

Frelserens Gerning have vi faaet ret udtømmende Oplysninger, om hans Væsen erfare vi kun lidt. Han er kommen for at søge de pnevmatiske Naturer og for at helbrede de psykiske (Joh. 4,23 og 4,46 ff); alt, hvad frelses kunde, alt, hvad der ikke uundgaaeligt var hjemfalden til Undergang, skulde ved Frelseren føres bort fra Tilbedelsen af „ham, som ikke er Fader“ (Fr. 22) til at tilbede „Sandhedens Fader“ (jvfr. ogsaa Fr. 31). Dette er den af Kirken længselsfuldt ventede (Fr. 25) Frelsers Gerning, men om hans Væsen kunne vi kun drage usikre Slutninger. Man har villet søge Beviser paa en doketisk Kristologi i Herakleons Fortolkning af *κατέβη* i Joh. 2,12 om Jesu Nedgang til de yderste „hyliske“ Egne af Verden (Fr. 11) eller af *ἀνέβη* i Joh. 2,13 om hans Opstigning fra de „hyliske“ til de „psykiske Egne“.[1]) Med Rette har Brooke benægtet disse Steders Beviskraft;[2]) denne symbolske Fortolkning udelukker ikke med Nødvendighed den bogstavelige Mening. Paa den anden Side kunne Stederne om Jesu Lidelse[3]) ikke anføres som talende for, at Herakleons Kristologi ikke skulde kunne have haft et stærkt doketisk Præg. Selv en ivrig Doket kunde anerkende, at den himmelske Kristus stod i et om end nok saa løst Forhold til et Legeme, og kunde derfor tale endog i ret stærke Toner om hans Lidelse. Et Fingerpeg til at bestemme Herakleons kristologiske Grundanskuelse have vi derimod i Fragmenterne 8 og 10. Det hedder her, at Kristus kommer fra Højheden (*μέγεθος*) og ifører sig Kød som en Sandal; endvidere at i Døberen Johannes' Ord om det Guds Lam, som bærer Verdens Synd, gælder den

---

1) Hilgenfeld: Ketzergeschichte S. 503.

2) Brooke S. 46. Ikke heller Fr. 40: *καταβὰς πρὸς τὸν κάμνοντα* o. s. v., der af Hilgenfeld betegnes som „unverkennbar doketisch“ (S. 503), er absolut bevisende.

3) Fr. 38 og Paaskelammets Slagtning som Symbol paa Frelserens Lidelse i Verden Fr. 12, jfr. Svøbens Skaft som Symbol paa Korset Fr. 13.

sidste Del af Ordet om „ham, som er i Legemet", men den første Del: „se det Guds Lam" gælder Legemet, hvis Ringhed antydes ved, at der ikke som Billede vælges en Vædder, men det svage Lam. Ligesom dette tyder i Retning af en doketisk Opfattelse, gælder det samme Herakleons Fortolkning af Joh. 2,17, hvis da Grunden til hans tvungne Forklaring af dette Sted (Ordene: „Nidkærhed for dit Hus skal fortære mig", skal være sagt af Dæmonerne[1]), der fortæres eller tilintetgøres af Frelseren) er den, som Origenes angiver, nemlig Herakleons Angst for stærke anthropopathiske Udtryk om Frelseren.[2]) I samme Retning som ved disse Steder drages vi ved den Betragtning, at naar Verden ses som frembragt af et lavere Væsen, ja endog indeholder Elementer, hvis Frelse er umulig, da vil Frelseren, han, som ifølge sin Natur hører hjemme i Æonverdenen (og derfor kaldes *ὁ ἐν τῷ αἰῶνι*), næppe kunne tænkes at komme i noget reelt Forhold til denne Verden.

Ogsaa Herakleons Forestillinger om Mennesket saa vi træde tydeligt frem i de refererede Fragmenter. Adskillelsen i Fr. 16 mellem Legemet og den Sæd, som bliver indblæst i Legemet, svarer nøje til, hvad vi have fundet hos Valentinos.[3]) Denne Tanke om, at „en højere Naturs Sæd", som Valentinos kaldte det, var nedlagt i Mennesket uden Skaberens Vidende, fremkaldte ogsaa hos Herakleon den glade Bevidsthed om at være aandsfyldt, om at være af guddommelig Oprindelse. Denne Verdens Skaber, der er ufuldkommen som sit Værk, er ikke de pnevmatiske Naturers egentlige Herre, men ved Frelseren føres

---

1) Smlgn. med denne Tanke Valentinos Fr. 2.

2) Ogsaa Fr. 15, hvor der aabenbart findes en rent spiritualistisk Forstaaelse af Kristi Opstandelse, peger i samme Retning. Hermed maa jevnføres, at naar Herakleon taler om et længere Samliv mellem Jesus og hans Disciple ogsaa efter hans Jordelivs Afslutning, udtrykker han det ikke: „efter Opstandelsen", men „efter Lidelsen". Fr. 38.

3) Ogsaa her det samme Udtryk ἐμφύσημα, se ovenfor S. 22. Anm. 3.

de bort fra Vildfarelsen, Uvidenheden, Forkrænkeligheden tilbage til den Fader, hvis Børn de af Naturen ere, fordi hans Sæd er i dem.

Dog de pnevmatiske Mennesker, hvis Natur er ἄφθαρτος, μονοειδής og ἑνική (Fr. 37), ere i Minoritet; den største Del af Menneskene ere enten psykiske Naturer, d. v. s. saadanne, der kunne helbredes af Frelseren, have Mulighed for at vækkes til Liv, naar Livet fra de pnevmatiske Naturer strømmer over i dem, eller de ere Djævlens Børn, hvis Frelse paa Grund af deres Natur er umulig, og som derfor ere viede til Undergang. De første høre til Demiurgens Rige, de sidste til Djævlens.

Om Demiurgen, denne Verdens Skaber, erfare vi ikke meget: Han har frembragt Verden, dog under Logos' Medvirken; han er den Gud, som Jøderne tilbad (Fr. 20). Han er imidlertid rede til at anerkende sin Underlegenhed overfor Frelseren. Det var nemlig efter Herakleon Demiurgen, der talte gennem Johannes Døberens Ord om sin Uværdighed til at løse den kommendes Skotvinge (Fr. 8.), ligesom det var hans Modtagelighed, der afspejlede sig i den kongelige Embedsmands Trosvillighed. Han har i sin Tjeneste en Skare af Engle, saaledes som det ogsaa syntes at være Tilfældet i Valentinos' Lære (især Val. Fr. 1), og han er endelig den, der som Dommer og Tjener udfører hans Vilje, hvem al Dom er overdraget.[1])

Om Djævlen lærte Herakleon, at han i Kraft af sin Natur ikke kunde sige Sandhed. Naar der i Joh. 8, 44 staar: ὅτι ψεύστης ἐστὶν καὶ ὁ πατὴρ αὐτοῦ, forklarede Herakleon ὁ πατὴρ αὐτοῦ om Djævlens Natur, saa at Tanken blev denne: ikke blot er han en Løgner, men ogsaa hans Natur har sin Oprindelse i Løgnen (Fr. 47).

---

1) Fr. 48. Saaledes ogsaa Brooke anf. Skr. S. 43. Anderledes Hilgenfeld S. 502.

Det var Djævlen, Hedningene saavel som Jøderne før Moses' Tid tilbade, thi „Bjærget" i Joh. 4, 21 var Djævlen eller hans Verden (Fr. 20). Naar Verden skildres „som et Ondskabens Bjærg, en øde Bolig for vilde Dyr", og naar der andet Steds (Fr. 14) tales om Dæmoner, som uddrives af Jesus, mindes man uvilkaarligt Valentinos' Tale om det naturlige Menneskehjærte som en Bolig for Dæmoner.

Da det onde tænkes begrundet i Djævlens og hans Børns Natur, ikke i deres Vilje, synes der at komme en uforklarlig Splid ind i Herakleons ellers monistiske Tankegang.[1]) Dualismen undgaas kun ved Læren om disse Væseners endelige og fuldstændige Tilintetgørelse. Samme Skæbne ventede efter Herakleon de psykiske Mennesker, der i Kraft af deres Gerninger bleve Djævlens Børn. Vi saa jo, at Sjælen kun tænktes at have en Mulighed for at opnaa Udødelighed; realiseredes denne Mulighed ikke, blev det psykiske Menneske ikke frelst ved Forløserens eller et pnevmatisk Menneskes Hjælp, da blev det i Kraft af sine Gerninger regnet blandt Djævlens Børn og maatte dele disses Lod: Tilintetgørelsen (Fr. 40).

Om Helligaanden tales der ofte; dens Virkning fremhæves stærkt. Det er „ved Aanden" og „af Aanden", at Sjælen føres til Frelseren (Fr. 27). Svøben i Jesu Haand er Billede paa Helligaandens Kraft (Fr. 13), og det Vand, som Frelseren tilbyder den samaritanske Kvinde, er hans Aand og hans Kraft (Fr. 17). Men hvilken Lære om Aanden Herakleon har opstillet, hvilken Plads den indtog indenfor Æonverdenen, derom kunne vi udfra det foreliggende Materiale intet sikkert sige. Overhovedet faa vi her lige saa lidt som hos Valentinos Indblik i Æonverdenen og dens Fylde og kunne derfor heller intet sige om, hvorledes Herakleon tænkte sig Æonverdenens Mangfoldighed forenelig med Guds Enhed.

[1]) Heinrici anf. Skr. S. 135 ff. 160.

Ved at fordybe sig i disse Fragmenter kommer man til stærkt at føle det Ønske, at vi i langt mere fuldstændig Skikkelse besad denne Herakleons Redegørelse for sine Tanker. Trods hans vilde Allegoriseren og den Vilkaarlighed, hvormed han lægger sine egne Tanker ind i Evangeliets Ord, vise de bevarede Fragmenter dog ogsaa, at han paa adskillige Punkter besad endog mere eksegetisk Forstaaelse end Origenes. I Fr. 5 betegner han saaledes Frelseren som Ordet (λόγος), Johannes Døberen som Røsten i Ørkenen (ἡ φωνή) og alle de gammeltestamentlige Profeter som den mindre klare Lyd (ἦχος). Eller som Hilgenfeld fint gengiver denne Tanke: „Der Schall der Prophetie ward zur Stimme „des Rufenden in der Wüste“, bis zuletzt das Wort des Erlösers erscholl“ (anf. Skr. 503). Ganske vist fremkommer Tanken ved, at Herakleon paa en eksegetisk set uberettiget Maade urgerer Brugen af Ordet φωνή i Joh. 1, 13, men han viser i hvert Fald derved, at han har et klarere Blik end Origenes for Udviklingen i Aabenbaringshistorien. Herakleon har derfor en rigtigere Vurdering af Døberens Vidnesbyrd og Personlighed i det hele end Origenes, der søger at udslette Forskellen mellem Døberen og de gammeltestamentlige Profeter, søger at borttage Kraften i Jesu Ord om, at han var mere end en Profet. Ligeledes dadler Origenes ved Fortolkningen af Joh. 1, 15—18 med Urette Herakleon, fordi denne forsøger at gøre en Adskillelse mellem, hvad der i disse Vers kan være Døberens Ejendom, og den Erkendelse, som kun en Herrens Apostel kunde vinde frem til.[1])

Origenes' stadige Beskyldning mod Herakleon gaar ud paa, at han underkender den gamle Pagts Betydning.

---

[1]) Ganske vist er ogsaa her den Maade, hvorpaa Herakleon søger at adskille, uholdbar, naar han nemlig lader Døberens Ord gaa til Vers 17 inclus. Origenes lader ogsaa Vers 18 være Døberens Ejendom. Origenes: Comm. in Joann. VI. 2 og II. 29.

Ganske vist stilles baade Jøder og Hedninger i Modsætning til den pnevmatiske Menighed (Fr. 20); Jøderne ere Demiurgens Folk; men Herakleon glemmer dog ingensinde, at Frelsen kommer fra Jøderne,[1]) eller som det hedder, de ere Afbilleder af det, som er i Guddomsfylden (Fr. 22). Han fremdrager selv nogle Forbilleder paa det fuldkomne fra den jødiske Gudstjeneste (Fr. 12 og 13).[2])

Endnu skal kun et enkelt Sted fremdrages, som bærer Vidnesbyrd ikke om Herakleons Dygtighed til metodisk sproglig Eksegese, men om hans Evne til at finde og fremstille Tanker af opbyggelig Værd.[3]) Han urgerer i Fortolkningen til Luk. 12, 8—10,[4]) at Verbet *ὁμολογεῖν* er konstrueret med *ἐν*, Verbet *ἀρνεῖσθαι* derimod med simpel Akkusativ. Dette er efter Herakleon begrundet i, at Bekendelse af Jesus, naar den skal være sand, er betinget af, at man lever i ham (*ἐν αὐτῷ*). Der kan derfor ikke sigtes til den blot mundtlige Bekendelse

---

1) Herakleon lægger dog særlig Vægt paa Præpositionen *ἐκ*; Frelsen kommer fra Jøderne, er ikke i dem. Om Herakleons Ejendommelighed saaledes at fordybe sig i hver Enkelthed i Skriftens Ord, se Salmon i hans Artikel i Dictionary of Christian Biography Vol. II. S 898 f.

2) Zahn: G. N. K. I. S. 712 A. 1. lader vistnok Herakleon indtage en uvenligere Stilling til det gl. Test., end han i Virkeligheden gør, jvfr. ogsaa Heinrici S. 144. Med Rette lader Salmon (Art. Herakleon i Smith & Wace II. S. 900) Herakleon se paa Jøderne „with a good deal of tenderness".

3) Andre saadanne Steder ere fremdragne af Neander: Genet. Entwick. S. 154 ff.

4) Fr. 50 fra Klem. Strom. IV. 9. 71. Zahn: G. N. K. I. S. 742 har søgt at vise, at den foregaaende (Strom. IV. 9. 70) Sammenstilling af Herrens Udtalelser om Bekendelsen ogsaa har hørt med til Herakleons Kommentar; jvfr. Harnack: G. L. I. S. 181. Det vilde i saa Fald vise, at Herakleon havde haft Øjet opladt for Afvigelserne i de forskellige Evangeliers Overlevering af Herrens Ord. Om Herakleons Forhold til Skriften i det hele se Heinrici S. 145 ff. Udenfor Joh. Ev. benytter han kun faa Steder.

for Øvrigheden, som kan være Hykleri, og som ikke alle Kristne kunne komme til at aflægge.[1]) Men der menes den Bekendelse, som alle kristne kunne og skulle aflægge, som bestaar i „Gerninger og en Livsvandel, der svarer til Troen paa ham,“ og som derfor er betinget af Livet i ham. Derimod vilde Præpositionen ἐν umulig kunne anvendes efter Verbet at fornægte, thi, siger Herakleon, „ingen, der virkelig lever i ham, kan fornægte ham“, men „de, som ikke ere i ham, fornægte ham.“ Dette Sted er maaske det tydeligste Vidnesbyrd om, at Herakleons Skriftfortolkning ikke blot har givet ham Anledning til at udvikle Spekulationer om en Æonverden, en Demiurg og andet lign., men ogsaa til at indskærpe saadanne Sandheder, der have Betydning, ikke for Tanken, men for Livet. Hvad der derimod er og bliver Hovedmanglen hos Herakleon som Fortolker af Johannes' Evangelium, har Neander givet det mest træffende Udtryk, naar han siger:[2]) „Was ihm fehlte, war der Sinn für die johanneische Einfalt.“[3])

---

1) Man kan med disse besindige Ord om Bekendelsens og Martyriets Værd sammenligne Basilides' Ord (Klem. Strom. IV. 12. 81.). Som disse vakte stærk Modsigelse, kommer der ogsaa her hos Klemens — ganske vist i meget beskeden Form — et lille Korrektiv frem overfor Herakleons Ord (Strom. IV. 9. 73).

2) Neander, Kirchengeschichte I. 2. S. 732.

3) Hvormeget der af Fr. 49 skyldes Herakleon, er umuligt at afgøre. Maaske sigtes der kun til en af Herakleon omtalt Skik. Men det er ogsaa muligt, at største Delen af Klem. Eclog. prophet. c. 25, hvorfra Fragmentet hidrører, gengiver Herakleons Tanker. Den Betragtning, at det hyliske kun har Eksistens, saa længe det er i Forbindelse med det pnevmatiske, stemmer godt nok med den anthropolog. Grundanskuelse, som vi ovenfor fremstillede paa Grundlag af Fragmenterne.

§ 6.
Excerpta ex Theodoto.

Med disse blandt Klemens Alexandrinus' Skrifter overleverede Excerpter[1]) betræde vi egentlig en fra Fragmenterne ret forskellig Grund, thi, som Zahn siger i sin omhyggelige Undersøgelse af dette Skrift: „Det er egentlig ikke Uddrag af de i Overskriften nævnte Kilder, men Brudstykker af en kritisk Fremstilling af hine Kilders Læreindhold"[2]). Denne Kilde har derfor mange Egenskaber fælles med de Beretninger, der møde os hos Kirkefædrene, og som vi senere skulle gaa nærmere ind paa. Her findes saaledes nogle flere fantastiske Spekulationer end i de øvrige Fragmenter og til Gengæld noget mindre om de mere praktisk religiøse Spørgsmaal. Karakteren af et kritisk Referat berøver ogsaa Fremstillingen det Liv og den Friskhed, som prægede Fragmenterne. Naar vi desuagtet ikke indordne disse Excerpter under Kirkefædrenes Beretninger, men indrømme dem en Særstilling som Kilde, har det sin Grund i, at man dog her tydeligere sporer de valentinianske Kilders egne Ord, ligesom man ogsaa faar dybere Indblik i Valentinianernes Syn paa Mennesket og deres hele sædelige Grundbetragtning. Men selvfølgelig maa denne Kilde ikke helt ligestilles med Fragmenterne, og vil derfor være at benytte med noget større Forbehold.

Dette gælder saa meget mere, som Kildens Værdi ikke blot forringes ved den Omstændighed, at vi staa ikke overfor en eller flere valentinianske Forfattere, men overfor en Referent, der deler den almindelige menneskelige Lod at kunne misforstaa. Disse saakaldte Excerpter besidde nemlig ogsaa andre Egenskaber, der vanskeliggøre Benyttelsen af dem. I første Linie maa

---

1) Den fulde græske Overskrift lyder: *ἐκ τῶν Θεοδότου καὶ τῆς ἀνατολικῆς καλουμένης διδασκαλίας κατὰ τοὺς Οὐαλεντίνου χρόνους*

2) Zahn: Forschungen zur Geschichte des neutestam. Kanons III., S. 118.

her nævnes, at Referenten ikke drager nogen tydelig Grænse mellem det, som stammer fra ham selv, og det, som hidrører fra de af ham nævnte valentinianske Kilder. En Sondring mellem disse Bestanddele vanskeliggøres derved, at Klemens ved sit omfattende Studium af den indenfor gnostiske Kredse fremkomne Literatur ikke har undgaaet at blive paavirket af disse Skrifters Tanker og Sprog. Der hersker derfor heller ikke Enighed om, hvilke Dele af Excerpterne, der maa staa for Klemens' egen Regning. Forsigtigst er her Bunsen gaaet til Værks, naar han kun tilskriver Klemens Slutningen af § 1, §§ 8—15, nogle Sætninger i § 17 og 18—20. Hvad 8—15 angaar, hvilket Stykke udtrykkelig indledes ved et „men vi sige" (ἡμεῖς δὲ φαμεν), har han fundet Tilslutning baade hos Heinrici og Zahn[1]. Og dog turde der selv paa dette Punkt kunne rejses Tvivl om Rigtigheden af den gjorte Adskillelse. Det er næppe berettiget uden videre at betragte hele Udviklingen 8—15 som Klemens' aandelige Ejendom. Til den prædestinatiansk klingende Tale i § 9 kan der vel paavises Analogier hos Klemens selv[2]; men i Polemik mod Valentinianerne plejer han ellers at betone den menneskelige Villie stærkt, og Udtalelserne i § 9 vilde derfor i det mindste i denne Sammenhæng være paafaldende i Klemens' Mund[3]. Dog dette har mindre Betydning; det samme gælder Spørgsmaalet om § 27, der af Heinrici tillægges Theodotos, medens Zahn er tilbøjelig til at tilskrive Klemens den[4]. For disse og nogle andre smaa omstridte Partiers Vedkommende vil nemlig Af-

---

1) Heinrici; anf. Skr. S. 89. Zahn: Forschungen III. S. 126.

2) For Eks. Strom. III. 10. 69.

3) Hilgenfeld S. 511 A. citerer dem derfor ogsaa uden videre som valentinianske, uagtet der netop paa det Punkt, hvor han anvender dem, er en Afvigelse i Sprogbrug mellem § 9 og § 21, hvilket han selv gør opmærksom paa.

4) Heinrici: S. 90 Anm. Zahn: Forschungen III. S. 126 og G. N. K. II. S. 962.

gørelsen ikke faa nogen væsentlig Indflydelse paa det valentinianske Læreindhold. som kan vindes ud fra disse Excerpter[1]). Derimod vil det være af ikke ringe Vigtighed, hvad man mener om hele den sidste Del af Skriftet. Zahn forsøgte tidligere at udskille visse Partier heraf, nemlig 66—74 og 81—86, hvilke han regnede til de Stykker, der „mit mehr oder weniger Bestimmtheit" maatte tilskrives Klemens' Pen. Han har imidlertid selv senere opgivet dette Standpunkt[2]), bl. a. fordi Hovedtanken i de udskilte Stykker, Tanken om, at vi ved Herrens Komme ere befriede fra at staa under Stjærnernes Indflydelse og førte ind under Guds Forsorg, ogsaa findes udenfor de Dele, han mente at maatte tillægge Klemens. Man nødes derfor formentlig til at betragte hele Stykket 66—85 som en Enhed, og Spørgsmaalet bliver da, om det er Klemens' eller hans valentinianske Kildes Ejendom. Det maa utvivlsomt indrømmes, at Indholdet kun har svage Analogier i de os ellers bekendte sikre valentinianske Kilder[3]); det maa endvidere bringes i Erindring, at Tanken om, at Stjærnernes Magt og dermed Astrologiens Betydning ophører ved den ny Stjærnes, Jesu Kristi, Opgang er saa langt fra at være særlig gnostisk, at den findes adskillige Steder hos Kirkens Fædre[4]). Men alene den Omstændighed, at den i det øvrige Skrift hyp-

---

1) For saa vidt som Indholdet af enkelte af de Steder, som Zahn G. N. K. II. S. 962 ff. vil udskille som Klemens' Ejendom, faar nogen Betydning for Fremstillingen, ville vi ved de enkelte Punkter gaa nærmere ind paa hans Begrundelse. Mod hele hans Forsøg paa i det enkelte at adskille mellem Klemens' og hans Kilders Ejendom og mod Lipsius' lignende Forsøg i Smith & Wace IV S. 1082, se Harnack: G. L. II. 1. S. 295 A. 2.

2) Zahn: G. N. K. II. 963 mod Forschungen III. S. 126.

3) Dog har selv Fremhævelsen af Daaben sin Parallel i Irenæos' Beretning om Valentinianeren Markos. Irenæos I. 14. 1 ff.

4) Ignat. Eph. c. 19 og Lightfoots Note Apost. Fathers Pars II. Vol. II. S. 80 og 83; jvfr. ogsaa Anz: Zur Frage nach dem Ursprung des Gnosticismus S. 145.

pigt anvendte Citationsmaade (φασιν) ogsaa i disse Partier ofte vender tilbage (75, 78, 79, 81), giver et stærkt Lod i Vægtskaalen til Fordel for den Antagelse, at ogsaa dette er øst af Klemens' valentinianske Kilder. Rigtigheden af denne Antagelse bestyrkes end yderligere ved de allerede af Heinrici[1]) anførte Grunde. Vel ere de ikke alle lige overbevisende; at den stærke Betoning af Guds Forsyn (πρόνοια) ogsaa findes hos Valentinos (Fr. 2) og i Ptolemæos' Brev til Flora, beviser saaledes ikke meget. Der bliver imidlertid nok tilbage, som umiskendeligt viser det nære Slægtskab mellem den Forestillingskreds, som i Excerpternes sidste Del træder os i Møde, og den Lære, som i deres første Del udtrykkeligt betegnes som valentiniansk. De af Heinrici anførte Lighedspunkter kunne endog forøges med den mærkelige Talebrug, ifølge hvilken de Mennesker, der ikke længere ere de kosmiske Magters Indflydelse underlagte, derved fra at være Kvindens Børn blive til Mænd, til en ἄρρην καρπός[2]). Saaledes beholder Heinrici vistnok Ret, naar han hævder, at Anskuelserne i dette Afsnit „ganz und gar auf gnostischer Basis ruhen."

Men endnu en anden Vanskelighed knytter sig til Benyttelsen af Excerpterne; ikke blot er det vanskeligt at sondre mellem Klemens' og hans Kilders Ejendom, ogsaa den Omstændighed, at det ikke er et enkelt Skrift, men en Række forskellige Kilder, som refereres, frembringer nogen Usikkerhed. Fem Gange nævnes en vis Theodotos; andre Steder nævnes Valentinianerne i al Almindelighed, to Gange Basilidianerne. Bunsen er her

---

1) Heinrici, anf. Skr. S. 114 ff.

2) Dette Billede findes baade § 79 og 21. — Talen om Brødets og Oliens Indvielse ved Navnets Kraft (§ 82) har ogsaa sin Analogi hos Markosianerne efter Irenæos' Skildring, jvfr. Anrich: Das antike Mysterienwesen in seinem Einfluss auf das Christenthum. Göttingen 1894. S. 99 ff.

forunderligt nok mere tillidsfuld og vover at adskille temmelig nøje mellem Sætninger, der formentlig skulle stamme fra Theodotos, og saadanne, der hidrøre fra andre Valentinianere[1]). En blot tilnærmelsesvis nøjagtig Adskillelse er imidlertid sikkert at betragte som umulig; det er ikke Udslag af nogen overdreven Skepsis, naar Udgiveren af Herakleons Fragmenter siger: „We are not yet, if indeed we ever can be, in a position to deal certainly with the „Quellenkritik“ of the Excerpta“[2]). Men at der utvivlsomt foreligger forskellige Kilder, fremgaar ikke blot af den forskellige Citationsmaade, men ogsaa af, at der findes en Del uforligelige Udtalelser. De fleste af disse Modsigelser[3]) ere mindre væsentlige; større Betydning har egentlig kun en eneste, nemlig den forskellige Betragtning af Kristi Legemlighed. Det er derfor ogsaa den, som man hovedsagelig støtter sig paa, naar man ved Hjælp af Forskellighederne i det fremstillede Læreindhold vil gøre en Sondring indenfor Excerpterne mellem en vesterlandsk og østerlandsk Opfattelse[4]). At Tanken om en pnevmatisk Legemlighed for Kristus tilhører Theodotos[5]), og at der jævnsides med

---

1) Bunsen, Analecta Antenicæna I., citeret efter Zahn, Forschungen III. S. 123 A. 3, da Bunsens Analecta ikke findes paa vore Bibliotheker.

2) Brooke, anf. Skr. S. 41. Ogsaa Zahn: G. N. K. II S. 963 betegner en Sondring mellem Theodotos og de andre valentinianske Kilder som „undurchführbar und unfruchtbar“.

3) Saaledes er det efter § 53 *σοφία*, der nedlægger den pnevmatiske Sæd i Adam, efter § 2 er det derimod Logos eller Frelseren. Efter § 39—40 ere Englene frembragte af *ὁ ἄρρην*, vistnok identisk med Logos; efter § 21 derimod af *σοφία*. Ogsaa mellem § 23 og 32 synes der at være en Forskel i Betragtningen af Kristi Forhold til Talsmanden (*παράκλητος*), se Hilgenfeld S. 509. Endelig om en Forskel i Opfattelsen af *σοφία* selv se Hilgenfeld S. 509; Heinrici S. 125.

4) Denne Benævnelse grunder sig paa en Efterretning hos Hippolytos i Philos. VI. 35. Herom mere senere.

5) Et Sted, hvor denne Anskuelse fremsættes, nævnes udtrykkelig Theodotos. § 26.

den findes en Anskuelse, ifølge hvilken Kristus havde et psykisk Legeme, maa betragtes som sikkert. Og selv om man ikke i det enkelte kan fordele de forskellige hinanden modsigende Forestillinger paa to eller flere Helhedsanskuelser, er der dog Sandsynlighed for, at Heinrici og Hilgenfeld ikke gribe fejl[1]), naar de ogsaa i Læren om den himmelske Visdom og om Demiurgen sondre mellem Theodotos' Opfattelse og en anden Forestillingskreds, der er stærkt beslægtet med den Form af Valentinianisme, som Irenæos' Beretning tillægger Ptolemæos. En videre gaaende Sondring lader sig imidlertid næppe gennemføre — et talende Vidnesbyrd om, at Modsætningen mellem de to Anskuelser ikke kan have været synderlig dyb. Selv om det fantastiske Klædebon, Tankerne bære, ikke er ens, kunne dog de til Grund liggende Tanker i alt væsentligt være de samme — en Omstændighed, der maa advare os imod at nære overdrevne Forestillinger om den Betydning, Valentinianerne og vel ogsaa andre gnostiske Retninger tillagde Formen, hvori de fremsatte deres Spekulationer. Man maa ikke tale for massivt om den Realitet, som tænktes at ligge bag ved de skildrede Begivenheder i Æonverdenen.

Naar vi nu gaa over til at undersøge, hvad denne Kilde lærer os om Valentinianismens religiøse og sædelige Anskuelser, ere vi altsaa paa Forhaand klare over, at Kildens Beskaffenhed gør det umuligt paa Grundlag af den at fremstille en Totalanskuelse, i hvilken alle Enkeltheder passe ind; men da en Sondring mellem to indbyrdes forskellige Helhedsopfattelser er endnu mere umulig, vil den mest frugtbringende Fremgangsmaade formentlig være den, saavidt den daarligt overleverede Tekst tillader det, at fremstille de Tanker, der i denne

---

[1]) Hilgenfeld S. 510—511, Heinrici S. 125—127. Hvad Demiurgen angaar, overdrive de vistnok Modsigelsen, som vi snart skulle se.

Kilde træde os imøde om de store religiøse og sædelige Grundspørgsmaal, og kun i Forbigaaende henlede Opmærksomheden paa de afvigende Maader, hvorpaa nogle af disse Tanker ere blevne udtrykte.

Hvad først Gudsbegrebet angaar, møde vi her som Benævnelse for Gud det fra Ptolemæos' Brev bekendte „altings Fader“ *πατὴρ τῶν ὅλων* (§ 33). Det veksler med Betegnelserne „det hele“, *τὸ ὅλον*, og „alt“, *τὸ πᾶν* (23. 30. 31. 32. 33. 43). Allerede heri ligger antydet, at Gud er den alt omfattende, den ubegribelige, uudsigelige (*ἄρρητος*), den, der derfor kun erkendes gennem de Væsener, som udstrømme fra ham og udgøre Dele af Guddomsfylden (*πλήρωμα*). Som hos Valentinos (Fr. 2) læres det ogsaa her i nøje Tilknytning til det ny Testamentes Tale, at Faderen erkendes gennem Sønnen[1]), men foruden om ham tales der her i endnu tydeligere Ord end i de allerede behandlede Fragmenter om en Flerhed af Væsener, udstrømmede fra Guddomsdybet; til dem alle er Tavsheden, *σιγή*, Moder (29). I Form af en Fortolkning til de første Vers i Johannes' Evangelium nævnes som Væsener indenfor Guddomsfylden Ordet og Livet (*λόγος* og *ζωή*); som aandelige Kræfter[2]), der ere virksomme indenfor *πλήρωμα*, nævnes Tanken, Erkendelsen, Kærligheden og Sandheden (*ἐνθύμησις*, *γνῶσις*, *ἀγάπη* og *ἀλήθεια*).

Om denne Gud, om dette *πᾶν*, fører nu Theodotos den i Klemens' Øjne ugudelige Tale, at det „lider“ (29). Denne Lidelse tænkes opstaaet dels ved, at Faderen for at give sig tilkende begrænsede sig selv, dels ved at den sidste Æon begærede en højere Erkendelse og derved frembragte en Forstyrrelse i Guddomsfylden. Denne sidste Æons, Visdommens (*σοφία*) Fald giver Anledning

1) *δι' υἱοῦ ὁ πατὴρ ἐγνώσθη* § 7 jfr. § 23 Slutning.
2) Disse ere næppe at forstaa som Væsener indenfor Guddomsfylden, som Heinrici vil (S. 99 Anm.).

til Verdens Tilblivelse, da hun udelukkes fra Pleroma ved en Grænsevogter (ὅρος), der sætter Skel mellem Gud og Verden, paa samme Maade som Korset sætter Skel paa Jorden mellem troende og vantro (30. 31. 42). Paa noget forskellig Maade skildres nu Verdens Opstaaen. Efter den ene Relation frembringer Visdommen Kristus, som forlader Moderen, idet han flygter for det, som er hans Væsen fremmed (τὸ ἀνοίκειον) og stiger op til Pleroma, hvor han, Skabningens Førstefødte, optages og fastholdes af „det hele" (τὸ ὅλον)[1]). Den af Kristus forladte Moder frembringer da i Længsel efter den bortflygtede og i hans Billede denne Verdens Herre, uden dog selv at finde Behag i denne Skabning (32—33). Efter den anden Version fremkommer Verdens Herre, Demiurgen, ikke ved Visdommens Virken alene; men „Raadets Engel" (Esaj. 9,6. Sept.) udsendes; jublende kommer den forladte Visdom (σοφία)[2]) ham imøde; ved hans Komme skabes nu alt, thi „ved ham er alt bleven til, og uden ham blev intet til"[3]). Ved ham som den store Bygmester (δημιουργὸς καθολικός) bliver da først og fremmest den Gud til, der er Faderens Billede, Frembringeren af Himmel og Jord (43—47).

Vi kunne bag alt dette skimte samme Grundtanke, som vi have mødt i de tidligere Fragmenter: denne empiriske Verden kan ikke stamme umiddelbart fra Gud. Vel er den et Billede af „den levende Æon", som Valentinos sagde, og som det ogsaa fremhæves her;[4]) men

---

1) Jfr. den gamle Beretning om Valentinos selv Irenæos I. 11. 1.

2) Der synes her at være sondret mellem en σοφία, som er bleven indenfor πλήρωμα, og en, som er udskilt (45).

3) Altsaa en lignende Tanke som hos Herakleon om Logos' Medvirken ved Verdens Frembringelse, kun at han her allerede er medvirkende ved Demiurgens Tilblivelse.

4) Dette sker i begge Relationer. Efter § 33 var Demiurgen frembragt efter den bortflygtedes Billede (τύπος), og denne var atter et Billede af πατὴρ τῶν ὅλων. Efter § 47 var den

dens Ufuldkommenhed fører med Nødvendighed til den Antagelse, at dens egentlige Ophav er et begrænset og i mange Henseender ufuldkomment Væsen. Naar man kaldte den et Billede af Gud, eller naar man, hvad der ogsaa kunde ske, kaldte dens Frembringer, Demiurgen, et Billede af Faderen eller af „den enbaarne“ (§ 7) og hans Skabninger Ærkeenglene Billeder af Æonerne[1]) (47) — saa mente man netop ved denne Udtryksmaade at have fundet det mest træffende Udtryk paa engang for Skabningens Fuldkommenhed og dens Ufuldkommenhed. Den er ført tilbage ikke umiddelbart til den utilblevne, evige Gud selv, men til et andet guddommeligt Væsen, som dog imidlertid atter er en Aabenbaring af den fuldkomne Gud. Dette er Grundtanken i Excerpternes valentinianske Kilder; de smaa Forskelle i den Maade, hvorpaa de søge at give denne Tanke Udtryk, have næppe megen Betydning.

Verdens og Menneskets Tilblivelse skildres nu paa en lignende billedrig Maade. Det er de forskellige Følelser eller Lidenskaber (*τὰ πάϑη*) hos *σοφία*, som give Demiurgen Stoffet til Verdens Dannelse; af hendes Sorg frembringes de onde Aander, af hendes Frygt de vilde Dyr o. s. v. (48). Gentagne Gange berettes der ret udførligt om Menneskets Tilblivelse, men overalt i nøje Tilknytning til Beretningen i første Mosebog. Ligesom hos Valentinos og Herakleon forstaas den Indblæsning af Livets Aande, hvorom der tales i 1. Mos. 2,7, om Nedlæggelsen af en aandelig Sæd i Mennesket. Den tænkes snart nedlagt af

---

Gud, som skabte Verden, Faderens Billede. Dette væsentlige Enhedspunkt have hverken Hilgenfeld eller Heinrici haft tilstrækkelig Øje for, og ere derfor blevne forledte til at fremstille Modsætningen mellem de to Relationers Forestillinger om Demiurgen som langt stærkere, end den i Virkeligheden er.

1) Heinricis Bemærkning S. 99 Anm. kunde give det Udseende af, at Ordet *αἰών* i Excerpterne var erstattet ved *πνεῦμα*. Det forekommer imidlertid ofte. Se 7, 23, 25, 31, 32, 41, 47.

Visdommen (*σοφία*), snart af Logos (53. 2). Den er det, som „forener Sjælen og Kødet“ (2), eller, som det ogsaa hedder, den fylder Mennesket med aandelig Marv (53). Uden den er Mennesket vel nok skabt „i Guds Billede efter hans Lignelse“ (*κατ' εἰκόνα καὶ ὁμοίωσιν*), d. v. s. det har en jordisk (materiel, *ὑλική*) og en guddommelig Sjæl; den første er ligesom et Legeme for den sidste, som stammer fra Demiurgen (50–51). Til disse to Bestanddele sigtes der ved Ordet: dette er Kød af mit Kød, Ben af mine Ben. Men hermed er Mennesket ikke udødeligt; ligesom af Herakleon og med samme Skriftbegrundelse (Matth. 10,28) læres denne Sjæls Forgængelighed. Først den aandelige Sæd bringer Marv i Benet, giver Sjælen Udødelighed. Saa fødes der da tre Naturer af Adam: Kains, den ufornuftige, Abels, den retfærdige og fornuftige, Sets, den pnevmatiske[1]). Kun den første kan Adam ved Forplantning give sit Afkom; de to andre ere guddommelige og frembringes ved ham, ikke af ham. I modsat Fald vilde alle være lige; men nu er der „mange hyliske Naturer, ikke mange psykiske og faa pnevmatiske“ (50–56). Hvad der ikke fremgik klart af Herakleonsfragmenterne, synes her at være indlysende, nemlig at den valentinianske Opfattelse af Menneskets Tilblivelse var creatiansk — maaske dog ikke for de hyliske Menneskers Vedkommende, i hvilke enten ingen guddommelig Indgriben fandt Sted, eller den blev i hvert Fald ikke bestemmende for deres Naturbeskaffenhed. Herved maatte den anthropologiske Anskuelse blive prædestinatiansk farvet. Der findes dem, som frelses af Naturen (*φύσει σωζόμενον* 56), saadanne, „hvis Borgerskab er i Himlen,“ „hvem Verden ikke kan rumme“ (54), og paa den anden Side saadanne, der gaa til Grunde i Kraft af deres Natur,

---

[1]) Jvfr. hermed § 37. Til disse tre Bestanddele kommer saa Legemet, det choiske, § 55.

hvorimod alle de saakaldte Psykikere have Mulighed for at naa Troen og Uforkrænkeligheden, men ogsaa Mulighed for at ende i Vantro og Forkrænkelighed — alt efter deres eget Valg[1]). Ogsaa deri stemme Excerpterne overens med Herakleon, at Psykikernes Frelse er formidlet ved Pnevmatikerne. De psykiske Mennesker maa indpodes paa det ædle Olietræ og faa Del i dets Fedme. Da bliver hele Israel frelst, d. v. s. alle saadanne som skue Gud og ere den troende Abrahams ægte Børn (56).

Den pnevmatiske Sæd bliver nedlagt i Menneskene ved Englenes Formidling; i Gal. 3,19 henførte de Tilføjelsen „formidlet ved Engle" ikke til Loven, men til Sæden. Nedlæggelse af Sæden sker uden Adams Vidende; det gaar her, som det gik med Demiurgen, der blev ledet af „Visdommen" i sit Skaberværk, medens han selv mente sig at være den eneste virkende (53). Disse Engle betegnes som „mandlige"; om deres Oprindelse tales der forskelligt, idet de snart siges (39—40) at være frembragte af Manden (ὁ ἄρρην), sikkert identisk med Frelseren[2]), snart af „Visdommen", der „skabte Mand og Kvinde" (21). I hvert Fald staa de mandlige Engle i nøje Forhold til Frelseren. De, som kunne frelses, betegnes som „Kvinder", „det kvindelige", hvorved skal betegnes det i sig selv ufuldkomne, men skikket til Fuldkommengørelse; kun ved atter at blive til et med Englene kunne de indgaa i Pleroma[3]). Vi fandt noget lignende antydet hos Herakleon; her findes denne Forestilling langt mere gen-

---

1) Denne Valgfriheds Art maa være at forstaa som hos Herakleon, se ovenfor S. 34 A. 2.

2) Smlgn. Irenæos I. 11. 1.

3) Derved blive de fra at være „Kvindens Børn" til ἀνδρὸς καὶ νυμφῶνος τέκνα (68) eller til ἄρρην καρπός (79). Smlgn. Brugen af συζυγία i deres Tale (32, 64, 68). Om dette Billede se især Baur: Die christliche Gnosis S. 148—158. Om dets Forekomst i græsk Mysteriesprog se Anrich, anf. Skr. S. 77 og Wobbermin: Religionsgeschichtliche Studien, Berlin 1896, S. 94.

nemført. Hvad der har dannet Skriftgrunden for denne Lære, er let at se: Billedet af Menigheden som Kristi Brud, Talen om Lammets Bryllup og lign.; endelig et Sted som Matth. 18,10, hvor den Fortolkning ligger nær, at enhver af Herrens udvalgte har sin Engel i Himlen. Efter en enkelt, ganske vist noget dunkel, Udtalelse, synes Valentinianerne endog at have ment, at ogsaa Englene selv trænge til Forløsning. Det hedder nemlig (22) i en Forklaring af 1. Cor. 15,29, at Englene lade sig døbe for de døde, d. v. s. Englene, af hvilke vi ere udskilte Dele, lade sig døbe for os, som ere døde, saa længe vi ere i denne Tilværelse. Der berettes dernæst om en Skik med Haandspaalæggelse, hvorved vi opnaa *λύτρωσις ἀγγελική*, hvilket Klemens udtrykkelig forklarer: opnaa Del i den Forløsning, som blev Englene til Del, da de bleve døbte i dens Navn, der steg ned over Jesus i Duens Skikkelse. Hvis ikke Klemens udtrykkelig havde givet den Forklaring, og hvis ikke denne Forestilling desuden naturlig kunde tænkes fremkommen paa Basis af Pavlos' Lære om Kristi Forløsergernings Betydning ogsaa for „det i Himlen" (Eph. 1,10; Col., 1,20), vilde det være fristende at tænke sig som Valentinianernes oprindelige Mening med dette Udtryk, at Haandspaalæggelsen skulde tjene til at vinde Forløsning ved Englenes Formidling, en Forstaaelse, der ogsaa kunde passe fortræffeligt ind i det ovenfor fremstillede Billedsprog[1]).

Disse Engle, med hvem de frelste skulle forenes, „for at vi, de mange, kunne blive ét" (36), komme i Frelserens Følge, og vi staa dermed overfor det vanskelige Spørgsmaal om Beskaffenheden af den Kristologi, vi i disse Excerpter møde. Her mere end paa noget andet

---

[1]) Det samme Udtryk *λύτρωσις ἀγγελική* findes i Irenæos' Skildring af den hos Markos' Tilhængere foretagne Ceremoni *ἀπολύτρωσις* Iren. I. 21. 3.

Punkt bevæge vi os paa usikker Grund, naar vi søge at samle de enkelte Oplysninger til et Helhedsbillede. Vi ville begynde med at gengive de i høj Grad mythe-lignende Skildringer af Kristi Person og Gerning for dernæst at forsøge at trænge ind i den bagved liggende Forestilling.

Der tales, som allerede anført, om en Kristus, der efter at være frembragt af „Visdommen" atter stiger op til Guddomsfylden. Her beder han Æonerne om Hjælp for den udenfor forblevne „Visdom", og som en Trøster (*παράκλητος*) for hende frembringes Jesus ved Æonernes, ved „det heles" frie Beslutning. I ham bor hele Guddomsfylden (23. 31. 41.). Han er virksom sammen med „Visdommen" ved Verdens Skabelse; han er det Lys, der oplyser ethvert Menneske, som kommer til Verden (41). Han indgaar den inderligste Forening med den pnevmatiske Menighed, idet han ifører sig den som sit Kød (1. 26.); den var udvalgt i Kristus, før Verdens Grundvold blev lagt, hvorfor den ogsaa *κατὰ δύναμιν* indgik med ham, dens Hovede, i Guddomsfylden, da han steg derop fra „Visdommen" (41. 42). Nu bærer Jesus den paa sine Skuldre ind i Guddomsfylden (42), eller som det et andet Sted hedder: ved Ordet paa Korset: „Fader, i Dine Hænder befaler jeg min Aand" overgiver han den hele udvalgte Sæd til Faderen (1). Skønt Forestillingen om Fornedrelse skulde synes fuldstændig fremmed for denne Tankegang, har Theodotos dog benyttet Pavlos' Ord *κενοῦν* (Fil. 2,7) derom; Fornedrelsen bestaar i, at han under Udøvelsen af sin Forløsergerning er udenfor Pleroma, idet han aabenbarer sig som en Engel, ledsaget af den udvalgte Sæds Engle, for at bringe den Befrielsen (*λύτρωσις*. 35.). Ved Siden af denne Forestillingsrække, der maa tilskrives Theodotos selv (efter § 26. 35), gaar en anden lidt afvigende. Efter den er Jesus en stor Stridsmand (*μέγας ἀγωνιστής*), der kommer ikke blot for at bære de

pnevmatiske Mennesker med hjem, men for at udfri ogsaa de psykiske. Derfor ifører han sig ikke blot den pnevmatiske Sæd, som han faar fra sin Moder „Visdommen", men han ifører sig ogsaa den af Demiurgen frembragte (47), af Profeterne og Loven forud forkyndte, psykiske Kristus, Frelserens Billede (59). Ogsaa denne var usynlig; som den, der skulde komme til Verden, maatte han imidlertid kunne ses og tages paa, hvorfor der bliver vævet et psykisk Legeme til ham (59). Paa Grund af disse forskellige Bestanddele i hans Væsen kan han nu forkyndes paa den ene Side som den fødte og den lidende, paa den anden Side som den, der er af den Helligaand og Jomfruen (23). Ved Ordet: „den højestes Kraft skal overskygge Dig" tænkes paa Guds Indvirken paa Legemet i Jomfruen (60). Ogsaa ved andre Udtalelser viser Skriften klart Tilstedeværelsen af de forskellige Elementer i Kristi Væsen, idet den bærer tydeligt Vidnesbyrd om, „at han selv er en anden end det, han har paataget sig" (61). Naar han taler om, at han er Livet, Sandheden, ét med Faderen, sigtes der til ham selv, hans inderste Væsen. Naar der staar, at han gik frem i Visdom, tales der om det pnevmatiske, som han iklædte sig. Hedder det, at han „voksede", kan dette kun gælde det psykiske. Ligeledes taler han, hvor han forud forkynder sine Lidelser, tydeligt nok som om en fra ham selv forskellig Person (Menneskesønnen skal forkastes, forhaanes, korsfæstes o. s. v.). Alt dette kan kun gaa paa det psykiske (61). Først naar den Aand, som i Jordan steg ned over ham (16. 61), atter drager sig tilbage, kan Døden gribe hans Legeme, men da oprejser Frelseren atter det psykiske.[1]) Og den psykiske Kristus tager Sæde ved Demiurgens højre Haand indtil Endens Tid (62).

Nu bliver Spørgsmaalet her som ovenfor ved Guds-

[1]) Om Opstandelsen tales der ogsaa i § 3. Den synes at have staaet noget mere i Forgrunden end hos Herakleon.

begrebet: hvad er Grundtanken i alt dette? Er den af „Visdommen“ frembragte Kristus, den af hele Æonverdenen frembragte Jesus, den af de mange forskellige Bestanddele sammensatte, paa Jorden sig aabenbarende Frelser bogstavelig at opfatte som forskellige Personer? I hvert Fald ere Navnene Jesus og Kristus ikke konsekvent tillagte enten den ene eller den anden af disse Personer; dog dette kunde skyldes Unøjagtigheder i Referatet. Der findes imidlertid noget, som taler for, at en saadan bogstavelig Opfattelse ikke vilde være den rette. Et Sted (7) skelnes der mellem den enbaarne Søn, som bliver i Faderens Skød, og ham, der aabenbarer sig her i Verden og er som den enbaarne; det hedder jo Joh. 1,14: „en Herlighed som en enbaarens“. Og dog hævdes det, at det er den samme, der indenfor Skabningen er den førstefødte, indenfor Guddomsfylden den enbaarne. Man maa paa ingen Maade, hedder det, adskille den, som er stegen ned, fra ham, som blev i Faderens Skød (med Henvisning til Eph. 4,10). Men han er for enhver, som han kan rummes af ham.[1] Det er derfor sandsynligt, at de ovenfor fremstillede mythiske Forestillinger for dem, som ere i Stand til at rumme en højere Visdom, kun skulle oplyse de forskellige Sider af Kristi Væsen. Naar Skriften kalder ham al Skab-

1) Dette sidste vil Zahn: G. N. K. II. S. 962 ganske vist frakende den valentinianske Kilde, men, som det forekommer os, med utilstrækkelig Begrundelse. Lige i Forvejen har Zahn, hvor der var Tale om en Sætning i § 1, stillet den Fordring til en Bemærkning fra Klemens, at den maatte indledes med et tydeligt ἡμεῖς δὲ φαμεν (som § 8). Her vil han lade en ved ὅτι indført Sætning være en indskudt Modbemærkning fra Klemens. Allerede dette er usandsynligt, men hertil kommer, at Sætningen: „Han er saadan for enhver, som han kan rummes af ham“ indeholder en ægte gnostisk Tanke, som oven i Købet genfindes § 23 (jfr. Zahn i Neue kirchl. Zeitschrift 1899 S. 200 ff.). Ogsaa Ordet πλήρωμα taler for, at Stykket tilhører den valentinianske Kilde. Endelig — last not least — findes Eph. 4,10 atter anvendt om Kristus i § 23 i en utvivlsom valentiniansk Sammenhæng.

ningens førstefødte, saa bliver dette netop udtrykt ved Fortællingen om hans Fødsel eller rettere Emanation fra „Visdommen“. Naar Skriften taler om, at hele Guddomsfylden bor i ham, saa gengives denne Tanke, naar den skulde stilles i Forhold til Valentinianernes Gudsbegreb, klarest og bedst ved Beretningen om, at alle Æonerne frembringe Jesus.[1]) Og skal man i Billedtale søge at forene de forskelligartede Udtryk i Skriften, der snart fremstille ham som den, der er et med Gud, snart som den lidende, da kan det ganske naturligt udtrykkes saaledes, at Frelseren Jesus, der er ét med den enbaarne i Faderens Skød, for en Tid ifører sig et Klædebon, der gør det muligt for ham at leve i Verden (59). Det maa selvfølgelig stamme fra Verdens Skaber; derfor er den psykiske Kristus en Skabning af Demiurgen. Men denne psykiske Kristus er ikke nogen selvstændig Personlighed; dermed betegnes blot et Klædebon, der kun staar i et udvortes Forhold til den sande Kristus. Det er et Udtryk for dette, at han vil træde i Forbindelse med Menneskene. Naar Valentinianerne saaledes udfra Skriften ved smukke Myther søgte at give de forskellige Sider i Kristi Væsens Rigdom et værdigt Udtryk, glemte de dog ikke, som vi ovenfor saa, at „en og den samme er den førstefødte i Skabningen og den enbaarne i Guddomsfylden“. Det væsentligste i deres Kristologi bliver derfor den gennemførte Doketisme. Den er en naturlig Konsekvens af det skarpe Blik for denne Verdens Ufuldkommenhed, som førte til Forestillingen om en Demiurg. Kristus er ikke nogen anden hernede end hos Faderen; han forlader ikke et Sted og gaar til et andet; han er her og hos Faderen det overalt værende (τὸ πάντῃ ὄν § 4). Denne Udtalelse har en næsten helt

[1]) Den udvalgte Sæd betragtet som Kristi pnevmatiske Legeme er en Omskrivning af Pavlos' Tale om Menigheden som Kristi Legeme.

panteistisk Klang.[1]) Dette Kristi sande Væsen er egentlig uerkendeligt for Mennesker, thi Kødet har intet beslægtet eller fælles med hint Lys; men Frelseren giver Kødet Evne til at se, da han paa Forklarelsens Bjærg lader sine Disciple skue sin Herlighed. De faa imidlertid dengang Befaling til ikke at fortælle derom til nogen; ellers vilde Menneskene ikke have faaet Mod til at korsfæste ham, og Guds Frelsesplaner, i hvilke Jesu Død er et Led, vilde i saa Fald være blevne gjorte til intet.[2])

Vi ere ved dette sidste Sted førte over i Excerpternes Tanker om Forløsningen, og vi fandt her Kristi Døds Nødvendighed betonet. I denne Henseende er Stedet enestaaende, thi om en Forsoning og Kristi Døds Betydning for denne høre vi ellers intet.[3]) Ordet Tilgivelse findes kun et eneste Sted.[4]) Frelsen eller Forløsningen skildres ellers i andre Toner. „Frelseren kom og vakte vor Sjæl af Søvnen og kaldte Gnisten til Live. Thi Herrens Ord er Kraft. Derfor har han sagt: vort Lys

---

1) Zahn anser det i Forschungen III S. 126 for muligt og i G. N. K. II S. 962 for sikkert, at § 4—5 hidrører fra Klemens selv. Ganske vist kan der paavises meget beslægtede Udtalelser fra Klemens' egne Skrifter, især Strom VII. 2. 5. (som forøvrigt Zahn selv ikke henviser til), et af de Steder, som ogsaa i andre Henseender er Bevis paa det ovenfor S. 46 bemærkede, at Klemens er stærkt paavirket af Gnostikernes Sprog. Man maa imidlertid ikke overse, at i det omtalte Sted hos Klemens staar *πάντῃ ὤν*, her derimod *τὸ πάντῃ ὄν*.

2) Den mærkelige Ytring § 22 Slutn. om Jesus, der trænger til Forløsning, minder om den ligeledes paafaldende Udtalelse i Valentinos' Fragm. 3 om Jesus, der erhvervede sig Guddommen. Disse Udtalelser vidne om en Tendens til i Forkyndelsen ofte at lægge mere Vægt paa den menneskelige Side i Jesu Væsen, end stræng Troskab mod deres Lære egentlig vilde tillade dem. (Jfr. ovenf. S. 25).

3) Antydninger findes i § 1 og 42, hvilket sidste Sted vidner om deres Bestræbelse for at drage navnlig Korset med ind i deres Spekulationer.

4) Se § 35. Derimod stammer Stedet i § 12 om Kristi dyrebare Blod sikkert fra Klemens selv.

skal skinne for Menneskene. Og da han efter Opstandelsen indblæste sin Aand i Apostlene, blæste han Støvet bort som Aske og skilte det ud, tændte Gnisten og levendegjorde" (§ 3). Denne Udtalelse er karakteristisk baade for deres Syn paa Frelsen og for deres digteriske Maade at udtrykke deres Tanker paa. Frelsen fuldbyrdes ved Jesus Kristus; han kommer fra Pleroma med sine Engle, hvilke gaa i Forbøn for os, da de ikke uden os kunne indgaa til den fuldkomne Salighed (35). Vi trænge til en fuldstændig Frigørelse, thi ved vor Moder fødes vi til Døden og Verden, ved Kristus genfødes vi til Livet (80). Begrebet Genfødelse er overhovedet stærkt fremhævet (25. 76. 78. 80.); ikke at den naturlige Fødsel i sig selv skulde være af det onde; den er jo nødvendig (67). Men først ved Genfødelsen faas den rette Erkendelse af, hvad vi ere, hvorfra vi ere, hvorhen vi gaa, og først ved denne Erkendelse fornyes Mennesket til Livet; det bliver frigjort fra denne Verdens Magter. I Kraft af den naturlige Fødsel ere vi under Stjærnernes Indflydelse eller rettere under de Aander, der beherske disse; de gode og onde blandt disse Magter kæmpe om Herredømmet over os. Nu er Kristus steget ned, den ny og forunderlige Stjærne; han befrier Mennesket fra at staa under Skæbnen (*εἱμαρμένη*) og fører det ind under Guds Forsyn (69 – 74).

Denne Genfødelse eller Frigørelse sættes i nøje Forhold til en Daab i den treenige Guds Navn (80), ved Vand og Aand, der skal udslukke baade den sanselige og aandelige Ild i Mennesket (81). „Ved Navnets Kraft" bliver Vandet helliget og faar derved Evne til en aandelig Virkning.[1] Heinrici er tilbøjelig til i den her omtalte

---

1) Om der paa dette vanskelige Sted (82) skal læses **οἶνος**, som Heinrici (S. 111 A. 2) foreslaar, i Stedet for **ἔλαιον**, er meget tvivlsomt, især da Markos' Tilhængere efter Iren I. 21. 3 anvendte Olie ved deres aandelige Daab. Til en med Nadveren

Daab kun at ville se en forberedende Daab, der skulde efterfølges af en anden Ceremoni, ved hvilken den endelige Forløsning fandt Sted. Han beraaber sig paa, at en saadan dobbelt Daab synes at have været Skik andre Steder.[1]) Men dels er dette, som vi senere skulle se, meget usikkert, dels tales der her i saa stærke Ord om Daabens Virkning, at der næppe ved Siden af den kan have været Tale om nogen anden. Ved Daaben er det gamle Væsen i os dødt; af Daaben stiger man op som Herre over de urene Aander, der nu skælve for den, som de før gjorde Anfald paa (77). Dog er dette ikke saaledes at forstaa, at Kampen med de onde Aander dermed hører op; det var jo netop efter sin Daab, at Herren var „med Dyrene" (85).

Med den doketiske Opfattelse af Kristi Person og med Valentinianernes Syn paa Legemligheden i Erindring kunne vi ikke vente i Skildringen af Forløsningens endelige Maal at høre noget om en Kødets Opstandelse. Det er ikke Opstandelse (*ἀνάστασις*), men Hvile (*ἀνάπαυσις*), der for Excerpternes Valentinianere betegner den fulde Salighed. Pnevmatikernes Hvile finder foreløbig Sted i Visdommens Bolig (*ἡ ὀγδοάς*), hvor de opholde sig, iførte deres Sjæle, indtil Endens Tid; da drage de øvrige troende, der hidindtil have boet hos Demiurgen, ind her, og nu finder det store fælles Bryllupsmaaltid Sted. Derefter[2]) aflægge Pnevmatikerne deres Sjæle og gaa med

---

beslægtet Skik sigtes der i hvert Fald i § 82 med Brødet. — Andre Tekstændringer til Stedet ere foreslaaede af Bernays og Bunsen i Anal. Antenic. I., se Anrich, anf. Skr. S. 99 A. 5. Maaske vilde dog *χωρίζει* være en læmpeligere Konjektur end *ἐξωθεῖ* i Stedet for *χωρεῖ*.

1) Heinrici S. 115. Især Hippolyt. Philos. VI. 42 kunde synes at tyde derpaa, se dog Anrich: Anf. Skr. S. 84 A. 2.

2) Der kan saaledes ikke være Tale om, at Forskellen mellem Pnevmatikerne og Psykikerne efter det fælles Bryllupsmaaltid skulde være udjævnet for bestandig, som Zahn antyder Mulig-

Moderen og hendes Brudgom, selv ledsagede af Frelserens Engle som deres Brudgomme, ind i Brudekamret forbi Grænsevogteren, ind til den fuldkomne Aandens Skuen. Men udenfor staar „Brudgommens Ven", Demiurgen, og hører Brudgommens Røst og glæder sig. Da er Glæden og Hvilen fuldkommen (63—65. 34). Hylikerne forstyrre ikke denne Harmoni, thi efter den Betragtning af den naturlige Sjæls Dødelighed (51), som Excerpterne dele med Herakleon, maa Hylikerne tænkes at gaa fuldstændig til Grunde i Gehenna (38) — dog ved en smertefuld Opbrænding (37).

Alle disse Tanker ere i Excerpterne udviklede i saa nøje Tilslutning til den hellige Skrifts Ord som muligt. Det samme viser sig altsaa her, som vi fandt ved de tidligere behandlede Fragmenter: en stor Fortrolighed med Skriften, baade det gamle og ny Testamente. Heinrici, der særlig har undersøgt dette Forhold, siger derom: „Det gamle og ny Testamente gælder helt og fuldt som Autoritet, og det endogsaa, bortset fra enkelte næppe nævneværdige Undtagelser, som eneste Autoritet".[1]) „Foruden de direkte Citater er en Mængde bibelske Udtryk og Allusioner indvævet i Tankeudviklingerne paa en saadan Maade, at der forudsættes et meget nøje Bekendtskab med Skriften, uden hvilket disse Hentydninger tabe i Kraft og Forstaaelighed." Ofte bliver imidlertid Skriften gjort til Genstand for en hensynsløs og dristig Fortolk-

---

heden af. G. N. K. I. S. 761. Det betones jo udtrykkeligt, at Pnevmatikerne til Slut aflægge deres Sjæle for derefter at gaa ind til en højere og evig Bryllupsfest, *εἰς τοὺς νοεροὺς καὶ αἰωνίους γάμους τῆς συζυγίας* (64).

[1]) Heinrici: S. 116. Ved Undtagelserne sigter han til to Citater af apokryfe Skrifter i § 2 og 67. Da imidlertid saadanne apokryfe Skrifter ogsaa citeres af Kirkens Fædre, betoner Heinrici (S. 124) udtrykkelig, at ikke heller disse Citater berettige os til den Slutning, at Excerpternes Valentinianere med Vilje benyttede nogle af Kirken forkastede Skrifter som Autoritet.

ning. Dette udelukker dog ikke, at vi, dersom vi i disse Excerpter havde ligefrem Skriftfortolkning som i Herakleons Fragmenter, undertiden vilde finde, at den valentinianske Fortolkning kom Sandheden nærmere. Thi ogsaa her sættes det gamle Testamente i særligt Forhold til Demiurgen (59),[1]) hvilket gør det muligt at have et klarere Blik for Udviklingen i Aabenbaringshistorien. Naar Klemens citerer et Udsagn af Valentinianerne (24), ifølge hvilket Aanden, der i den gamle Pagt blev skænket Profeterne til deres særlige Gerning, nu i den nye Pagt udgydes over alle Menighedens Medlemmer, hvorfor Aandens Tegn, Helbredelser og Profetier, fuldbyrdes i Menigheden, saa vidner denne Udtalelse om et mere sundt Blik paa den fremskridende Aabenbaring end Klemens' Gendrivelse. En anden Sag er, at det turde være meget sandsynligt, at denne valentinianske Udtalelse har staaet i en Sammenhæng, der i hvert Fald delvis kunde retfærdiggøre Klemens' Indsigelse mod den.

Vi ville endnu til Slut forsøge at give et Indblik i den sædelige Grundbetragtning, der raader i Excerpternes valentinianske Kilder. Som Læren om Englene havde ikke ringe Indflydelse paa deres Forestillinger om Frelsen, saaledes kom deres Dæmonforestillinger til at indvirke paa den Maade, hvorpaa de talte om den kristnes Helliggørelsesarbejde. Med „de venstre Magter", med „Ondskabens Aander" har den kristne en stadig Kamp (48)[2]). Ogsaa deres Syn paa Legemligheden indvirker

---

1) At dette dog lige saa lidt førte dem som Herakleon (se ovenfor S. 42 f.) til at frakende det gamle Testamente Autoritet, ses af de talrige Citater fra dette (opregnede af Heinrici S. 117). Man kunde godt samtidig fastholde, at der i det gamle Testamente forelaa en stor og herlig Forjættelse, og at den dog var en Dødens Tjeneste (58).

2) *ἀριστεροί, εὐώνυμοι* 28. 34. Deres Oprindelse fra „Visdommen" skildres § 34. Ogsaa om en Djævel, Slangen, tales der i Excerpterne (53. 81. 85).

paa den etiske Grundopfattelse. Er alt det legemlige viet til Undergang, har det kun sin Eksistens ved Foreningen med det sjælelige, da ses Kødet kun som noget, der skal bekæmpes, som den stærke, hvis Vaaben skal røves, som Modstanderen, vi gaa med paa Vejen, men maa se at blive befriede fra, før vi naa til Dommeren, og som Klinten, der er saaet af Djævelen, men vokser sammen med den gode Sæd (52—53). I Daaben faas der Kræfter til at vinde Sejr; ved Faste, Bønner og Knæfald maa Sjælen rives ud af Verden, af Løvens Mund; Herrens Rustning maa man iføre sig for at kunne beskærme sig mod den ondes Angreb (83—85). Det er den samme Fremhævelse af den kristnes Kamp, som vi kende fra Valentinos' og Herakleons Fragmenter, og den staar i god Overensstemmelse med det Syn paa Frelseren, som her i Excerpterne bliver gjort gældende, at han under Udøvelsen af sin Frelsergerning er „den store Kæmper" (58).

§ 7.
De apokryfe Apostelakter.

De mange, omfattende og meget forskelligartede Skrifter, der sammenfattes under Navnet „de apokryfe Apostelakter"[1]), ere Produkter af den religiøse Fantasi,

[1]) En samlet Udgave af disse Akter besørgede allerede Tischendorf 1851. I betydelig udvidet Skikkelse udgives de nu af Lipsius og Bonnet; udkommet er Acta apostolorum apocrypha I. ed. Lipsius. Lipsiae 1891 og II, 1. ed. Bonnet 1898 (nedenfor citeret som Lipsius-Bonnet med Sidetal og Linie). Blandt Udgaver af enkelte Akter maa nævnes: Acta Joannis ved Zahn,

snart frembragte med det Formaal at omskabe Apostelskikkelserne efter det i Tiden raadende Ideal for en religiøs, sædelig Personlighed — i dette Tilfælde var Digtningen af mere uskyldig ubevidst Art — snart med det Formaal at skaffe egne Tanker og Forestillinger større Autoritet ved at lægge Apostlene dem i Munden — og i saa Fald var Digtningen mere bevidst og af mindre uskyldig Art. At ogsaa den sidste Hensigt har gjort sig gældende, at der med andre Ord findes Bestanddele af gnostisk Oprindelse, er nemlig aldeles ubestrideligt. Lad være, at Lipsius' Kriterier for, hvad der er gnostisk, ere meget vage, og at derfor Harnack delvis har Ret i den Anklage, han desangaaende retter mod ham[1]), — saa meget er vist, at Harnacks Skepsis med Hensyn til Omfanget af det gnostiske i Akterne er altfor vidt dreven, og er allerede ved senere Fund bleven desavoueret. Det bliver langt betydeligere Dele, om hvis gnostiske Oprindelse der næppe kan tvivles, end de smaa Brudstykker af Andreas og Thomasakterne, der ogsaa af Harnack anerkendes for at være gnostiske. Det af James offentliggjorte Fragment af Johannesakterne[2]) har nemlig i sin Helhed en uomtvistelig gnostisk Karakter og tjener tillige til at stadfæste Formodningen[3]) om, at Johannes' og Petersakterne have samme Forfatter, eller i hvert

Erlangen 1880, en Del af Johannesakterne i James: Apocrypha anecdota II Cambridge 1897 (Text and Studies V. 1); Acta Andreae cum laudatione contexta ved Bonnet (Supplem. codicis apocryphi II.) Paris 1895 og en anden Version af de samme ligeledes ved Bonnet blandt Gregorius af Tours Værker i Monumenta Germaniae historica (Scr. rer. Meroving. I. 1—2); Acta Thomae (Supplem. codicis apocryphi I.) ved Bonnet. Lipsiae 1883 og James, Apocrypha anecdota II.

1) Harnack: G. L. II. 1. S. 545 mod Lipsius' store Værk: Die apokr. Apostelgeschichten und Apostellegenden I—II 1883—84 und Ergänzungsheft 1890.

2) i James' ovenfor nævnte Apocrypha anecdota II.

3) Medens Zahn i Acta Joannis 1880 S. LXXI lod Johannes, An-

Fald til afgørende at bevise, at disse Akters Forfattere have været nøje aandsbeslægtede. Under disse Omstændigheder vil det næppe længer kunne bestrides, at ogsaa Petersakterne er af gnostisk Oprindelse, selv om de i den Skikkelse, i hvilken vi nu besidde dem, ere katolsk overarbejdede[1]). Hvad Thomasakterne angaar, beholder vistnok Harnack Ret, naar han hævder, at de stamme fra en anden Haand end Johannesakterne[2]), hvorimod man med det fuldere Kendskab til Andreasakterne, som Bonnets nye Udgave giver os, om dem maa sige det samme som om Petersakterne: der er stor Sandsynlighed for, at de have samme Forfatter som Johannesakterne, men i hvert Fald staa de i det allernøjeste Slægtskabsforhold til disse[3]).

Om den Art Literatur først er opstaaet indenfor kirkelige eller kætterske Kredse, kan ikke med fuld

---

dreas og Thomasakterne skyldes samme Forfatter Leucius, var han, efter at den ny Udgave af Petersakterne ved Lipsius var udkommen, paa det rene med, at Peters og Johannesakterne næsten med fuldstændig Sikkerhed kunde tillægges samme Forfatter. G. N. K. II. S. 861; hvorimod han udtalte sig med mere Forbehold om Andreas og Thomasakterne. Efter James' Fund slutter Zahn sig (Neue kirchl. Zeitschrift 1899 S. 210 ff.) til James, naar denne (S XXIV) betragter Identiteten af Peters og Johannesakternes Forf. som godtgjort.

1) En stor Del af Harnacks Argumentation mod deres gnostiske Oprindelse i G. L. II. 1. S. 550—59 beholder derfor sin Betydning.

2) Saaledes ogsaa James, anf. Skr. S. IX—X: „Leucius has a style of his own, and it is not the style of the Acta Thomae“.

3) James, der endnu ikke kendte Bonnets Udgave, hævder (S. XXI), at de have samme Forfatter. Hennecke i Theol. Literaturblatt Nr. 9. 1900 mener, at Bonnets Udgave giver et aldeles afgørende Bevis herfor. Spørgsmaalet, om Leucius er Forf. af disse Akter (saaledes Zahn; nu betegner han det dog som et Psevdonym, Forschungen VI. 1900. S. 14.) eller et senere opdigtet Navn (Harnack: G. L. II. 1. S. 549), har mindre Betydning for vort Øjemed, da vi dog intet vide om denne Leucius ud over, hvad vi kunne slutte os til af Akterne.

Sikkerhed afgøres. Besvarelsen af dette Spørgsmaal afhænger væsentlig af, hvorvidt Johannes eller Pavlosakterne[1]) anses for de ældste. Zahn[2]) har med gode, om end langt fra overbevisende Grunde søgt at godtgøre Johannesakternes Prioritet, men foreløbig kan der ikke herom siges noget afgørende. Hvad der derimod staar fast, er, at vi i de apokryfe Apostelakter have en Literatur, der er bleven frembragt og benyttet baade i kirkelige og kætterske Kredse. Her var et Mellemled, hvorved gensidig Paavirkning kunde finde Sted og sikkert i udstrakt Maal har fundet Sted. De mere jævne Menighedsmedlemmer indenfor de kætterske Menigheder genfandt i Akternes fantastiske Fortællinger en hel Del af det samme, der i de kirkelige Kredse benyttedes til Opbyggelse; de have da sikkert ofte lagt deres egne tilvante Forestillinger ind i de ganske vist udfra andre Forudsætninger opdigtede Beretninger og have derved mildnet de fordærvelige Virkninger, som den gnostiske Lære muligvis ellers vilde have udøvet paa dem. Omvendt ere de i gnostiske Kredse opstaaede Akter ofte trængte ind i Kirken; ganske vist undergik de da vel som oftest en Bearbejdelse[3]), men denne var i Reglen ufuldkommen, saa at mange mislige Forestillinger ad denne Vej fik Indpas i Kirken og dér udøvede en delvis underjordisk, men ofte ret betydningsfuld og skæbnesvanger Indflydelse.

---

1) Om Pavlosakterne se C. Schmidts foreløbige Redegørelse for et nyt Fund i Neue Heidelberger Jahrbücher 1897 S. 217—224. Det er nu godtgjort, at baade Pavlos' og Thekla-Akterne og den apokryfe Brevveksling mellem Pavlos og Korinthierne udgjorde Dele af Pavlosakterne. Maaske vil Offentliggørelsen af det af Schmidt fundne Haandskrift bringe Klarhed ogsaa over Spørgsmaalet om Akternes Alder.

2) I Neue kirchl. Zeitschrift 1899. S. 211 ff.

3) Herom vidne de mange forskellige Bearbejdelser af disse Akter, som efterhaanden dukke op. Særlig for Andreasakternes Vedkommende kan en saadan Overarbejdelsesproces førfølges.

Om vi end efter det ovenfor udviklede mene at kunne betragte det som almindelig anerkendt[1]), at der har eksisteret gnostiske Johannes, Peter, Andreas og Thomasakter, følger deraf ingenlunde, at man nu med Nøjagtighed skulde kunne udskille de gnostiske Bestanddele. En saadan Proces er ifølge Sagens Natur overordentlig vanskelig, da Akterne kun ere blevne bevarede til vor Tid netop derved, at de bleve antagne indenfor Kirken i en mere eller mindre overarbejdet Skikkelse. Imidlertid er der dog visse Partier, der i ganske særlig Grad have en gnostisk Karakter, og som vi derfor kunne lægge til Grund, naar det gælder at undersøge, hvilken Form af Gnosis der her foreligger. Som saadanne Partier kunne nævnes det af Bonnet efter et Vatikanerhaandskrift offentliggjorte Brudstykke af Andreasakterne[2]), det af James udgivne Stykke af Johannesakterne og de med dette mest beslægtede Partier af Petersakterne. At den samme Forfatters Pen eller i hvert Fald den samme Grundanskuelse overalt lader sig spore her, vil indirekte fremgaa af den nedenfor følgende Fremstilling, idet næsten enhver ejendommelig Opfattelse i det ene af disse Stykker ogsaa kan illustreres ved et Citat fra de andre. Vi have saaledes her en Prøvesten for de Grundtanker, hvoraf de oprindelige Akter vare gennemtrængte[3]).

At disse Grundtanker vare stærkt beslægtede med den valentinianske Skoles, henledede først James Op-

---

1) Saaledes nu ogsaa Ehrhard, Die altchristliche Litteratur 1900. S. 151 ff.

2) Lipsius-Bonnet II. 1. S. 38—45 jfr. S. XIV.

3) Selv om Thomasakterne ikke ere fra ganske de samme Kredse, er det dog en beslægtet Grundanskuelse. Hvis den Formodning, at Thomasakterne skulde stamme fra Bardesanes eller hans Skole (Lipsius: Die apokr. Apostelgeschichten I. S. 299, Harnack: G. L. II. 1. S. 549), er rigtig, vilde dette passe godt med den nedenfor forfægtede Anskuelse af de øvrige Akters valentinianske Oprindelse.

mærksomheden paa — dog uden at turde paastaa, at Forfatteren af Johannesakterne virkelig havde tilhørt denne Skole. Slægtskabet mellem Akterne og Valentinianismen gjorde Zahn gældende med langt større Bestemthed i en Afhandling i Neue kirchliche Zeitschrift (1899 S. 211 ff.), hvor han anførte en Række Overensstemmelser baade i Tanker og Terminologi mellem Akterne og den valentinianske Lære, saaledes som den er os bekendt baade ud fra Fragmenterne og Irenæos' Beretning [1]). Disse Ligheder [2]) kunde med Lethed forøges med mange flere, men en Fortegnelse over fælles Udtryk har den Mangel, at det ikke af den tydelig fremgaar, om der ogsaa bag de samme Udtryk virkelig skjuler sig de samme Tanker. Beviset for, at Akterne virkelig stamme fra valentinianske Kredse, vil derfor i det følgende blive givet paa indirekte Maade. Hvis vi under Fremstillingen af de i Akterne herskende Grundtanker overalt støde paa de samme Anskuelser, som vi kende fra Fragmenterne, hvis vi endvidere finde disse Anskuelser fremsatte delvis med den samme Terminologi, vil Akternes valentinianske Oprindelse formentlig være bevist.

For at stille os paa det rette Standpunkt til at bedømme Forholdet mellem Akterne og Fragmenterne, maa vi erindre deres forskellige Bestemmelse. Medens de hidtil behandlede valentinianske Fragmenter med faa Undtagelser (Ptolemæos' Brev, enkelte af Valentinos' Fragmenter) hovedsagelig have til Formaal at give Læreudviklinger, er Hensigten med Akterne næsten udelukkende praktisk opbyggelig. Det kan derfor ikke være andet end, at mange af de Tanker, der i Fragmenterne staa i Forgrunden, i Akterne træde tilbage, ja næsten forsvinde, og omvendt. Man bør altsaa ikke herudfra

---

[1]) Se ogsaa Zahn i Forschungen VI. 1900. S. 14 f.; 194 f.
[2]) Se især S. 214 A. 3 og 4 i Zahns ovennævnte Afhandling.

slutte til en forskellig Aandsretning. Overensstemmelse mellem Akterne og Fragmenterne og dermed de førstes valentinianske Karakter vil være godtgjort, hvis vi virkelig i Akterne genfinde de samme Tanker, selv om nogle af disse her stærkere betones, andre derimod kun lejlighedsvis berøres.

Det, som ved den første Læsning i de nævnte Stykker af Akterne mest tiltrækker sig Opmærksomheden, er den næsten paafaldende stærke Fremhævelse af Guds Enhed. εἷς og μόνος møde vi atter og atter blandt Guds Prædikater (Lipsius-Bonnet II. 1, S. 172,8; 189,25; 193,10; 205,2). Og denne ene Gud skildres som den over alt ophøjede, den uerkendelige, unævnelige (II. 1. 190,14). Hans Væsen lader sig ikke udtrykke i menneskelig Tale, da han staar langt over enhver Benævnelse, som Mennesker kunne udsige eller forstaa (II. 1. S. 205,3). Naar menneskelige Benævnelser bruges om ham, er det alene for vor Skyld (200,6; 208,7). I Virkeligheden staar hver menneskelig Betegnelse, hver Aabenbaringsform, som vi klynge os til for at fatte ham, kun i et udvortes Forhold til, hvad han efter sit sande Væsen er (ὃ δὲ ὄντως ἐστίν 200,10). Han er den uforanderlige (ἀμετάτρεπτος 202,24, ἀμετάβολος 205,2; 193,8); hans forskellige Aabenbaringsformer fremkomme ikke ved Forvandling, thi bag de mange Skikkelser forbliver han den ene. Han kaldes ligefrem „den mangeformede Enhed“ (πολυπρόσωπος ἑνότης 196,8 jvfr. πολύμορφος ὄψις 191,27). Den Betegnelse, der bedst udtrykker hans Væsen, og som derfor ogsaa Jesus til Slut peger paa som den afgørende i den Hymne, hvori han den sidste Aften søger at meddele sine Disciple mange Hemmeligheder, er derfor τὸ πᾶν (199,5). Ogsaa Peter, der kort før sin Død aabenbarer Korsets Hemmeligheder for sine Venner, sammenfatter sin Gudsopfattelse i de Ord: »Du

er alt, og alt er i Dig, og Du er det værende (τὸ ὄν), og der er ikke noget andet til uden Du alene“ (I. S. 98,4; jvfr. 68,14). En Erkendelse af denne Gud kan derfor også kun naas, hvor man ser bort fra alt, der er tilgængeligt for Sanserne, hvor man blinder sine legemlige Øjne og ikke bruger sine legemlige Øren (I. S. 92,10 ff.) — kort sagt, Gud er kun erkendelig for Aanden (μόνῳ πνεύματι νόητος (I. 98,3). Han kan derfor ikke heller værdig tilbedes med vor Tunge, med vor legemlige Stemme, med noget legemligt Organ, men kun med den „tavse Røst“ (σιγῇ φωνῆς), hvormed Aanden taler (I. 96,14; II,1. 202,10 ff.).

Det kunde maaske synes, at en saa bestemt udtalt mystisk panteistisk farvet Gudsopfattelse ikke er traadt os i Møde i de valentinianske Fragmenter og derfor næppe kan have hørt hjemme i valentinianske Kredse. En nærmere Betragtning viser os imidlertid aldeles afgørende Lighedspunkter. For det første er en Del af de Betegnelser, som bruges om Gud, de samme; ikke blot fandt vi i Excerpterne ligesom her Gud betegnet som τὸ πᾶν;[1]) ogsaa det ligeledes i Excerpterne gentagne Gange forekommende τὸ ὅλον om Gud finde vi Spor af i Akterne.[2]) Det velkendte Udtryk αἰῶνες forekommer ogsaa her, i al Fald det ene Sted i en Sammenhæng, der gør det nødvendigt at forstaa det paa lignende Maade, som vi have set det opfattet i Fragmenterne (II. 1. 191, 24; 202, 27; 208, 7). Hertil kommer, at flere af de valentinianske Æonnavne her forekomme som Navne eller Aabenbaringsformer for Gud.[3]) Og vilde man end for-

---

1) Se ovenfor S. 51; jvfr. Irenæos I. 2. 6. I. 3. 3. I. 14. 9.

2) II. 1. S. 198,6 jvfr. 163,11; Exc. ex Theodoto 23, 30, 31, 32, 33, 43, smlgn. ogsaa πατὴρ τῶν ὅλων i Ptolemæos' Brev, ovenfor S. 30. Ogsaa Irenæos kender det som valentiniansk Terminus om hele Guddomsfylden. I. 13. 2. I. 14. 1—2. I. 21. 4.

3) Se især II. 1. 200,6—10; 207,14 jvfr. Zahn i Neue kirchl. Zeitschr. 1899 S. 213. A. Til denne Brug af mange Navne om Gud haves ogsaa en Analogi i visse Former af Valentinianismen i

søge at paastaa, at alt dette ikke med Nødvendighed forudsætter en lignende Forestilling om en Flerhed af Æoner i Gud, saa maa dog alle Indvendinger forstumme, naar vi i den ovenfor nævnte Hymne[1]) finde de mærkelige Sætninger: „En ὀγδοάς synger sammen med os. Tolvtallet deroventil danser" (II. 1. S. 198, 5 ff.). Thi baade i Excerpterne (63, 80) have vi hørt om en ὀγδοάς, og i den gamle Beretning hos Irenæos om Valentinos selv[2]) ville vi finde 30 Æoner grupperede i 8, 10 og 12. At der ellers ikke tales ligefremt og indgaaende derom i Akterne, er let forstaaeligt ud fra deres Bestemmelse, ligesom det er lige saa forklarligt, at der netop i denne Hymne, hvor Jesus taler i den snævreste Kreds, findes Allusioner dertil.

Naar vi dernæst nøjere undersøge den Betragtning, som i Akterne er raadende af Forholdet mellem Gud og Verden, ville vi ogsaa paa dette Punkt finde Overensstemmelse med den valentinianske Lære. Det blev ovenfor sagt, at Gudsbegrebet var panteistisk farvet; dette førte imidlertid ikke til den Konsekvens, at Akternes Forfatter eller Forfattere skulde mangle Blik for Modsætningen mellem Gud og Verden. Denne Modsætning er tværtimod stærkt fremhævet; der er Bestanddele af Tilværelsen, som er helt fremmede for Guds Væsen; dette gælder alt, hvad der falder ind under Betegnelsen ὕλη. Gud betegnes derfor gentagne Gange som ἄυλος (II. 1. S. 40,32; 196,21; 205,2). Vi finde altsaa her et lignende Syn som i de valentinianske Fragmenter paa alt det, der hører den naturlige Verden til, paa alt det tilblevne. I Herak-

Kirkefædrenes Beretninger, hvor samme Navn tillægges flere Æoner, og samme Æon har flere Navne, se især det valent. Skrift hos Epifan 31. 5—6 og Irenæos I. 1. 1. I. 2. 6. I. 8. 5. I. 12. 4.

1) Allerede Brugen af Hymnen til at udtrykke det dunkle Læreindhold er jo ægte valentiniansk (Valentinos Fragm. 9).

2) Irenæos I. 11. 1.

leons Fragmenter og i Excerpterne fandt vi den Betragtning, at dette kun havde Eksistens, saa længe det var forbundet med pnevmatiske Bestanddele; udskilt fra disse hjemfalder det til Tilintetgørelse. Ogsaa her læres der, at hvad der kun kender den naturlige Tilblivelsesmaade (*γένεσις*), maa gaa til Grunde.[1]) Ganske vist finde vi ikke nogen ligefrem Lære fremsat om, hvorledes hele denne naturlige Verden er bleven til, men at Akternes Forfattere maa have haft en ganske lignende Forestilling som Valentinianismen, fremgaar klart dels negativt deraf, at Gud, skønt hans Navn, hver Gang det nævnes, omgives af en Række Prædikater, dog aldrig benævnes Skaberen, dels positivt deraf, at Mænd, der have det Gudsbegreb og det Syn paa Materien, som vi ovenfor fremstillede, umuligt kunne tænke sig Verden opstaaet ved en Skaberakt fra Gud, men nødvendigvis deri maa se en Frembringelse af et lavere Væsen. Dertil kommer, at skønt Læren herom, ja endog blot Omtalen af en saadan Verdensfrembringer som Regel forsigtig tilbageholdes, findes der dog to Steder, hvor den ret tydelig skinner igennem, ja, hvor vi endog møde den velkendte Benævnelse: Demiurgen, og tilmed i en Sammenhæng, hvor han utvivlsomt er tænkt som Ophav til den naturlige Side af Menneskets Væsen.[2]).

Naar vi saaledes mene at finde saa afgørende Lighedspunkter mellem de apokryfe Akters og de valentinianske Fragmenters Gudsopfattelse, at vi tør gaa ud fra Identiteten i det væsentlige, maa vi imidlertid ikke i Akterne

---

1) Se især II. 1. S. 38,9–11. Om Brugen af *γένεσις* smlgn. i det hele II. 1. S. 41,5; 200,16; 200,18. I. S. 96,3 med Herakleon Fr. 1; Exc. ex. Theod. 25, 53, 55, 67, 70, 71, 76, 78.

2) Acta. Andr. c. laud. contexta S. 39,8—10 *προςδεσμεῖτε τὸν ἀμνὸν τῷ ξύλῳ, τῷ δημιουργῷ τὸ πλαστούργημα καὶ τὴν ψυχὴν τῷ δοτῆρι προςφέροντες.* En omtrent enslydende Udtalelse i Martyr. Andreae Lipsius-Bonnet II. 1. S. 55,19 jvfr. Acta Thomae S. 8,10.

overse en karakteristisk Ejendommelighed, som ingen Læser af dem kan undgaa hurtigt at blive opmærksom paa. Det Navn, hvormed Gud her atter og atter benævnes, er Jesus Kristus. Han er den eneste Gud, ved Siden af hvem der ikke er nogen anden (II,1. S. 189,25; 193,10; 172,8; 190,14. I. S. 68,14; 98,12)[1]. Han er „altings Herre“ (τῶν ὅλων δεσπότης 163,11). Til ham rettes alle Bønner (163,11; 164,15; 172,8; 189,16; 191,24; 193,2; 206,6; 207,7; 211,1). Men den Jesus Kristus, hvem dette gælder, er ikke Guds enbaarne Søn, som blev Kød og boede blandt os. Som allerede Zahn har gjort opmærksom paa[2]: Gud kaldes i de stærkt gnostisk farvede Dele af disse Akter aldrig „vor Herres Jesu Kristi Fader“, og Jesus kaldes aldrig Guds Søn. Dette udelukker ikke, at Navnene Fader og Søn bruges, men de benyttes som enstydige; „Fader“ er en appositionel Bestemmelse til „Gud Jesus“ (212,1; jfr. 189,16. 22. 25). I den Sammenhæng, hvor Jesus samtidig med sin Korsfæstelse aabenbarer sig for Johannes, og for ham alene over Lyskorset paa Oliebjerget afslører Guds Væsen og nævner alle de Navne, hvormed han benævnes „for Menneskers Skyld“ — i den Sammenhæng finde vi mellem en hel Række Betegnelser ogsaa: „snart kaldes han Logos . . . snart Jesus, snart Kristus . . . snart Søn, snart Fader . . .“ (S. 200,5 ff.). Ligeledes hedder det i en til Jesus rettet Bøn: „Vi prise dit af Faderen nævnte Navn; vi prise dit ved Sønnen nævnte Navn“ (207,10). Den bag ved alt dette liggende Forestilling er utvivlsomt den, at Fader og Søn ligesom mange andre Navne kun ere Betegnelser for det ene og samme i sig

[1] Selv i de mere overarbejdede Akter findes dette. Acta Andreae c. laud. S. 28,24; Acta Thomae 19,6. Det faldt jo ogsaa godt i Traad med den ortodokse Opfattelse af Kristi Guddom.

[2] N. kirchl. Zeitschr. 1899. S. 205.

selv ubegribelige, alt omfattende Guddomsvæsen.[1]) At dette saa ofte kaldes Jesus, giver vel Fromheden en mere kristelig Farve — en inderlig Kristusfromhed spores ofte i Akterne — men det ophæver ikke i ringeste Maade Gudsbegrebets panteistiske Karakter.[2])

Naar vi netop her og ikke ellers i de valentinianske Fragmenter ligefrem finde den fuldkomne Gud benævnet Jesus Kristus, er dette let forstaaeligt allerede derudfra, at Akterne, som det tidligere er bemærket, henvende sig til videre Kredse. Der ligger derfor ikke heri noget Modargument mod Akternes valentinianske Oprindelse. Desuden kunne vi i Fragmenterne tydelig se de Spirer, hvoraf en saadan Praksis let kunde udvikle sig. Den er saaledes ikke blot at betragte som en Akkomodation overfor den Læserkreds, til hvem Akterne henvende sig, men har sin Rod i hele den valentinianske Grundopfattelse. Ofte have vi jo nemlig i Fragmenterne fundet det fremhævet, at den ene Gud kun erkendes gennem Sønnen.[3]) Aabenbarer han sig end paa uendelig mange Maader, og faar den mere fremskredne efterhaanden Øjet aabnet baade for denne Mangfoldighed og den til Grund liggende Enhed — saa er dog netop Jesus Kristus den, der har banet Vejen for denne Erkendelse; han er Guds

---

1) Det er derfor med Urette, at James S. XIX bebrejder Fotios, der allerede saa dette, at han ikke tilstrækkelig har været opmærksom paa Personadskillelsen i 197,17 ff. Thi hvorledes den er at forstaa, viser klart hele Hymnens Karakter, især 199,2 ff.

2) Men det gør maaske Benævnelsen Pankristisme mere træffende end Panteisme. Zahn har brugt denne Benævnelse baade G. N. K. II. S. 839 og Neue kirchl. Zeitschr. 1899. S. 208.

3) For Eks. Valentinos Fragm. 2.; Exc. § 7 smlgn. Irenæos I. 2. 1. og I. 2. 5. Interessant er det at se, hvorledes Harnack, der slet ikke tilsigter at vise Slægtskab mellem Valentinianismen og Akterne dog i Dogmengesch. I.^{2}. S. 222 sammenstiller Val. Fr. 2 med Acta Joannis.

ypperligste Aabenbaring, og derfor kan hans Navn med mest Ret anvendes som Betegnelse for Gud. [1])

Det Syn paa Materien, som vi ovenfor fremstillede, vil naturligvis ogsaa sætte sit Præg paa den anthropologiske Grundopfattelse i Akterne. Vi maa her vente at finde en Miskendelse af Legemligheden — saa at Akterne ogsaa paa dette Punkt komme i fuld Overensstemmelse med Fragmenterne. Tydeligt kommer det frem i den karakteristiske lille Fortælling om Lykomedes, der nu efter de sidste Fund kendes i sin fulde Udstrækning (165,4—167,7). Lykomedes har bedt en Ven, som var Kunstner, om at forfærdige et Billede af Johannes. Apostlen opdager Billedet og faar af Lykomedes at vide, at det forestiller ham selv. Han vil næppe tro det, men efter at have set sig i et Spejl, som Lykomedes rækker ham, udbryder han: Saa sandt Herren Jesus Kristus lever, ligner Billedet mig, dog ikke mig, men mit kødelige Billede (*σαρκικὸν εἴδωλον*)“. Han udvikler nu, at det eneste, som virkelig har Værdi, er Billedet af Sjælens Tilstande; derfor er Jesus, som kender dem tilfulde, den fuldkomne Maler. Han ender med at sige: „Hvad Du her har udført, er barnagtigt, og uden Værdi. Du har malet et dødt Billede af noget dødt.“ [2]) Menneskelegemet som saadant betegnes som noget dødt, derfor er Livet i Legemerne en Trældomstilstand (II. 1. 40,30; 41,4), saa at

---

1) Ogsaa Iren. I. 2. 6. I. 3. 4. se vi in nuce Jesus Kristus som *τὸ πᾶν*. Ligeledes i Benævnelsen *εὐδοκία τοῦ ὅλου* Exc. § 3 var det forberedt. Ja efter Irenæos II. 12.7: salvatorem quem etiam totum esse dicunt synes det, hvis Læsemaaden er rigtig (se Harveys Note), at Benævnelsen *τὸ ὅλον*, der ellers altid benyttes om Gud, ogsaa er bleven brugt om Kristus, hvilket tyder i samme Retning.

2) Mindre betegnende og dog pegende i samme Retning er Fortællingen om Markellos' Omsorg for Peters Lig, der har til Følge, at Peter aabenbarer sig for ham og siger: „Du har, skønt Du er levende, som om Du var død, draget Omsorg for noget dødt.“ (Lipsius-Bonnet I. S. 100, 1 ff.).

blandt Herrens Velgerninger mod Sjælen nævnes den, at han „ikke tillader den at have blivende Ophold i Legemet" (211,12). Vi finde ganske vist ikke en lignende digterisk Fremstilling af Menneskets Skabelse, som vi kende fra Fragmenterne: dets Frembringelse ved Demiurgen eller hans Engle og Nedlæggelsen af en aandelig Sæd i det. Og dog maa Akternes Forfattere have haft omtrent den samme Forestilling om Menneskets Tilblivelse som de valentinianske Fragmenter. Paa de to Steder, som vi allerede ovenfor alluderede til (S. 75 og Anm. 2), forudsættes Demiurgen som Ophav til den naturlige Side af Menneskets Væsen; paa den anden Side fremhæves det atter og atter, at Menneskets inderste Væsen er vidt forskelligt fra Materien og derfor maa have en helt anden Oprindelse [1]. Mennesket er „beslægtet" [2] med den utilblevne; det er derfor som han *ἄυλος*, hævet over Kødet og Verden. „Vi ere ikke Tidens Værk, saa at vi atter skulle opløses af Tiden. Vi ere ikke Bevægelsens Værk, saa at vi atter skulle tilintetgøres af den" (II. 1. S. 38,8—9). Vil man forstaa Menneskets sande Væsen, maa man ikke blive staaende ved det udvortes (*τὸ πρόσωπον*), men ty tilbage til den til Grund liggende egentlige Væren (*οὐσία*). Dette Slægtskab med den utilblevne Gud besidder imidlertid ikke alle Mennesker, men det er Forudsætningen for at vinde Frelsen; denne beror altsaa her som i de valentinianske Fragmenter paa en N a t u r b e s k a f f e n h e d. Det *φύσει σωζόμενον γένος*, som allerede Valentinos selv stærkt betonede, træder os atter og atter i Møde

---

1) Smlgn. S. 191,27 *ὁ ἐμφυσήσας μοι ἑαυτόν* med Herakleon Fr. 16 og ovenfor S. 22 A. 3.

2) *συγγενής* II,1. 40,32; 44,6; 201,19 jvfr. Acta Andreae cum. laud. contexta S. 40,13 og Acta Thomae S. 29,24; 33,6. Det findes ogsaa Exc. § 5 og som valentiniansk Terminus om de udvalgte ogsaa Irenæos I. 14. 6. Den samme Tanke udtrykkes ellers i Fragmenterne ved *οἰκεῖος* Herakleon Fr. 23. 40; Exc. § 5 (*ἀνοίκειος* Exc. § 33.)

ogsaa her i Akterne.[1]) Der synes imidlertid ved første Øjekast ikke at være sondret mellem tre Grupper af Mennesker som i de valentinianske Fragmenter, men kun mellem to: de, der kunne frelses[2]), fordi de ere beslægtede med Gud, og de, hvis Frelse er umulig, fordi de ere beslægtede[3]) med Djævlen, ere hans Børn (II, 1. S. 193,22; 214,11; 44,35). En levende Illustration paa et saadant Menneske, der ifølge sin N a t u r er prædestineret til Fortabelse, er den Fortunatus, som Apostlen Johannes opvækker fra Døden, skønt Kallimakos fraraader ham det, fordi der i den Aabenbaring, som han har modtaget, intet blev sagt om hans Opvækkelse. Det viser sig da ogsaa, at han efter sin Opvækkelse ikke omvendes, hvilket giver Apostlen Anledning til en længere Tale, der indledes med de Ord: „O, Du Natur (*φύσις*), der ikke lader Dig føre til det bedre“, og i hvilken Fortunatus tiltales som helt og holdent tilhørende Materien (*ὕλη*) og opfyldt af den Afsindighed, som dermed følger (*ὑλομανία*). Fortællingen ender derfor med, at Fortunatus kort efter dør af Slangebid; „Djævlen faar sit Barn.“ (192,16—193,22). Det er udfra en saadan Betragtning ret forstaaeligt, at der kan tales, som om der var en personlig Magt, der hersker i og over Mennesket, binder dets Vilje og bestemmer dets Handlemaade.[4]) Her findes altsaa utvivlsomt den os fra Fragmenterne velkendte Lære, at nogle Mennesker af Naturen frelses, andre af Naturen gaa til Grunde.[5])

---

[1]) Se ovenf. S. 23. Exc. § 56; Herakleon Fr. 17. 19. 44 og ovenf. S. 34 f. 40 f. Smlgn. ogsaa *φύσει πνευματικός* i Irenæos I. 6. 2: I Akterne II. 1, 40,24; 44,16; 45,16 og 33; 193,9; 201,1.

[2]) *τοὺς δυναμένους σωθῆναι* II. 1. S. 211,4.

[3]) Ogsaa udtrykt ved *συγγενής*. II. 1. S. 42,27 jvfr. Acta Thomae 24,8. Smlgn. *ἡ κατωτική φύσις* 201,1 og *κατωτικὴ ῥίζα* 200,15. Derimod omfatter *ὁ κάτω ὄχλος* 199,14 vistnok flere end Djævlens Børn.

[4]) *τῷ ἐν σοὶ θέλοντι* 176,14 jvfr. 213,8; 42,14 og 16; 43,24.

[5]) At Tilintetgørelse nemlig ogsaa efter Akternes Lære er saadannes Lod, kan næppe omdisputeres. Smlgn I 98,7 *ἐν αὐτῷ*

Men tales her ikke om en tredje Gruppe af Mennesker, der hverken kan betegnes som Guds eller Djævlens Børn? Sikkert er det, at en klart udtalt Adskillelse mellem Pnevmatikere og Psykikere findes her ikke, men da Akterne, fordi de ere beregnede ogsaa for de ikke indviede Kredse, overhovedet kun indeholde Antydninger og paa intet Punkt en fuldstændig Fremstilling af den gnostiske Lære, kunne vi selvfølgelig allermindst paa dette Punkt vente andet end Antydninger. Og det er i hvert Fald umiskendeligt, at der sondres bestemt mellem de udvalgte faa, hvem Herren indvier i den dybere Erkendelse, og de mange, der ikke formaa at trænge ind bag Symbolet, bag de ydre Frelseskendsgerninger til Forstaaelsen af de Hemmeligheder, som derigennem aabenbares. Der ses endog med Ringeagt ned paa saadanne Mennesker, der „staa udenfor Mysteriet“, og som kun formaa at tale om Herren paa en Maade, som ikke er ham værdig (II, 1. S. 200,22; 201,10; 202,5). Ved hele Skildringen af, hvorledes Jesus kun i den snævreste Kreds aabenbarede sit sande Væsen, forberedtes de psykiske Læsere paa den Adskillelse, som sikkert ogsaa bestod indenfor de Menigheder, i hvis Midte disse Akter først bleve til, den samme Adskillelse, som vi kende fra Fragmenterne: blandt de frelste findes ikke blot saadanne, der frelses i Kraft af deres Natur, men ogsaa andre, der blive frelste gennem disse Guds Udvalgte ved lydig Tilslutning til dem.[1])

For at imidlertid overhovedet denne Frelse kunde komme i Stand, maatte den eneste Gud, Jesus Kristus, aabenbare sig for Menneskene, for at de kunde erkende

---

μόνῳ τὸ ὑπάρχειν ὑμᾶς med Udviklingen i Klem. Eclog. proph. § 35, at det hyliske, udskilt fra det pnevmatiske, maa gaa til Gruude. *ἐν ἑτέρῳ γὰρ εἶχε τὸ εἶναι* — et træffende Udtryk for den valentinianske Anskuelse.

[1]) Om det dunkle Sted II,1. S. 212,1 ff. taler om en Sondring mellem forskellige Klasser af Mennesker, er usikkert.

hans Storhed, afbildet i hans „eneste Menneske“ (μόνῳ ἀνθρώπῳ 208,8—10). Vi saa ovenfor, at den eneste og højeste Guds Navn i Akterne var Jesus Kristus; man kunde let derudfra formode, at der ikke blev Tale om nogen særlig Kristologi, idet Theologi og Kristologi faldt sammen. Dette er dog ikke helt Tilfældet; thi alle de mange Navne, som den uerkendelige antager sig for vor Skyld, og som alle gruppere sig om Navnet Jesus Kristus, bleve dog først aabenbarede for Menneskene paa et bestemt Tidspunkt, da Guds Frelsesraadslutning eller, som den ogsaa kaldes, „Hvilens Raadslutning“ fuldbyrdedes.[1]) I Kraft af denne stillede Gud sig i et særligt Forhold til et „eneste Menneske“ for ad denne Vej at meddele sig til alle dem, som kunne frelses. Her bliver der Plads for den evangeliske Historie, som Akterne lige saavel som Fragmenterne i det mindste i en vis Betydning fuldt ud have anerkendt. Under sin Vandring paa Jorden, ved sin Død paa Korset har Jesus for det almindelige Menneskes Øje set ud ganske som et andet Menneske; dette indrømmes — og dog er i Akterne Jesu sande Menneskelighed bestemt fornægtet. Guds Aabenbaring er ikke her en Hemmelighed i den nytestamentlige Betydning af dette Ord, d. v. s. en forhen skjult, men nu

---

[1]) Ogsaa denne betegnes her med Termini kendte fra Fragmenterne, nemlig [1]) **οἰκονομία** Herakleon Fr. 8, 11, 36; Exc. § 5, 27, 33, 58. Bedste Udgangspunkt for Forstaaelse er Exc. § 33, 58 (jvfr. Iren. I. 6. 1), hvor **οἰκονομία** tydelig nok angaar Demiurgens Rige, den psykiske Verden. Guds **οἰκονομία** bliver da den Raadslutning, som særlig tager Sigte paa den psykiske Verdens Frelse, hvilket indeslutter Nødvendigheden af hans Aabenbaring i en Skikkelse, der kun kan staa i et udvortes Forhold til hans sande Væsen. Derfor vedbliver **οἰκονομία** at være et **μυστήριον**, bagved hvilket kun Pnevmatikeren skimter den sande Gud. Hermed stemmer Brugen i Akterne (202,7; 204,5). [2]) **βουλὴ ἀναπαύσεως** II., 1. S. 44,15. **ἀνάπαυσις** i Fragmenterne, se Herakleon Fr. 12, 31, 32, 33, 42; Exc. 49, 63, 65; i Akterne se 200,23; 214,1 jvfr. 208,3; Acta Thomae 29,33; 37,19.

for alle tilgængelig Sandhed, men er en Hemmelighed i den Betydning, at kun faa udvalgte trænge ind i den.[1]) Medens Jesus forekom de fleste at være et almindeligt Menneske, afslørede han i Apostlenes lille Kreds sit sande Væsen. Og det, som der overalt i Akterne lægges Hovedvægten paa, er ikke Jesu Vandring mellem Toldere og Syndere, men det, som kun hans nærmeste fortrolige vide at berette om. Da Johannes' Omgivelser forundrede sig over de mærkelige Ting, de gennem ham saa og hørte, griber han Anledningen til at indvi dem i det vidunderlige, som han og hans Medapostle havde erfaret under Samlivet med Herren. I disse, først for faa Aar siden genfundne, Taler af Johannes gives der os et interessant Indblik i en gennemført doketisk Kristusopfattelse. Den Apostel, der i Begyndelsen af sit første Brev taler om, at han har set og hørt og med sine Hænder befølt Livets Ord, meddeler her, hvad han ad den Vej erfarede. Naar han laa ved Herrens Bryst, fandt han det snart blødt, snart haardt som Sten (195,3 ff.; 196,20). Naar han søgte efter Sporene paa Jorden, hvor Jesus havde traadt, fandt han ingen (197,4 ff.), og aldrig saa han hans Øjne lukkede (194,27 ff.). I de mest forskellige Skikkelser aabenbarede han sig; allerede da Jakob og Johannes første Gang bleve kaldede af Herren, syntes han paa samme Tid for Jakob at se ud som en Dreng, for Johannes som en ung Mand, og umiddelbart derefter ser den ene ham som en ældre skaldet Mand med langt Skæg, den anden som en ung Mand med et lille tyndt Skæg (194). Ved en senere Aabenbaring ser Johannes ham først som en lysende Skikkelse, der naar til Himlen, og i næste Øjeblik som et ganske lille Menneske (195). Altsaa ogsaa i hans Jordeliv har hans Aabenbaringer væsentlig samme Karakter som senere, thi ogsaa senere viser han

---

[1]) Jvfr. Zahn i Neue kirchl. Zeitschr. 1899. S. 204.

sig ikke blot i de mest forskellige Skikkelser,[1]) snart som Johannes, snart som Andreas, men ogsaa paa samme Tid viser han sig for forskellige Mennesker i helt forskellig Skikkelse.[2]) Hans Fremtræden for at fuldbyrde Guds Raadslutning kan ikke medføre nogen Forandring i hans Væsen; man mindes uvilkaarligt Excerpternes Lære, at han er det overalt værende (*τὸ πάντῃ ὄν*) baade hos Faderen og her. Hans Forhold til Legemligheden er derfor ikke det, at han har „faaet Del i Kød og Blod" som Mennesket, men kan kun være tænkt som Evnen til hvert Øjeblik at skabe den udvortes synlige Fremtrædelsesform, som han ønsker. Naar han for den store Mængde synes at være det almindelige Menneske, vil det ikke sige andet end, at han for dens Øjne altid vælger sig denne Fremtrædelsesform. At han ikke er bunden til en enkelt Form, er netop hans sande Herlighed, som hans Apostle fik Naade til at se (194, 7. 196, 19).[3]). Thi som vi saa under Udviklingen af Gudsbegrebet: Guds sande Væsen er hans mangeformede Enhed (*πολυπρόσωπος ἑνότης*).

Hermed stemmer, at der synes at være liden Interesse for hans undergørende Virksomhed, for saa vidt den bestod i „at gaa omkring, gøre vel og helbrede"; det underfulde, man satte Pris paa, var altsammen af den ovenfor skildrede Art. Atter heri have vi et Berøringspunkt med de valentinianske Fragmenter; i Excerpterne (7) læres det, at Jesu Dødeopvækkelser kun havde Betydning

---

1) II., 1. S. 193, 24; 44,1; jvfr. Acta Thomae 11, 1. Det samme træffe vi i de ellers stærkt katolsk overarbejdede Andreasakter hos Gregorius af Tours (c. 20).

2) I. S. 69. Smlgn. hermed ogsaa Aabenbaringen af Logos i det lille Barns Skikkelse Valentinos' Fragm. 8.

3) Smlgn. hermed, at Jesus, hvor han giver de mest fortrolige Meddelelser, aabenbarer sig uden at have nogen Form (*σχῆμα*), blot en Røst høres, og selv denne er forskellig fra hans sædvanlige (200, 2 ff.).

som Billeder paa den aandelige Opstandelse; og efter Herakleon (Fr. 40) var det kun den psykiske Natur, som krævede saadanne Undere; Pnevmatikerne derimod behøvede blot Herrens Ord. Svarende hertil kan det endog være under Johannes' Værdighed at opvække en død, hvorfor han overdrager en anden at gøre det (174,15 ff.; 164, 24 ff.; 191, 24 ff.); først efter at dette er sket, vækker Johannes ham til det sande Liv i Troen (175, 2 ff.).

At vi have bestemt Forholdet mellem Jesus og hans „eneste Menneske“ rigtigt, bekræfter sig, naar vi undersøge Skildringen af hans Lidelse. Desværre er Teksten ikke lidt fordærvet og en Del af Tankerne uklare i begge de Sammenhænge, hvor Herren taler udførligt om dette Punkt, nemlig dels i Sangen, som han synger med sine Disciple den sidste Aften (198,14 ff.), dels i de fortrolige Meddelelser, som Jesus samtidig med, at han af den store Mængde (ὁ κάτω ὄχλος) ses hængende paa Korset i Jerusalem, giver Johannes, da han aabenbarer sig for ham paa Oliebjærget, hvor den grædende Johannes var tyet hen (199,10 ff.). Allerede Tidspunktet og Stedet for de sidstnævnte Meddelelser vise, at hans Lidelse paa ingen Maade maa identificeres med de synlige Lidelser paa Korset. Menneskets Lidelse er noget for sig; „forstaa først Logos, dernæst vil Du forstaa Herren, for det tredje Mennesket, og hvad det har lidt“ (202,1—2). Og dog kan man med Rette tale om Jesu Lidelser, blot i en ganske anden Betydning, end den store Mængde taler derom. „Du hører, at jeg led, og dog led jeg ikke; at jeg ikke led, og dog led jeg.... Og det, som hine sige om mig, er ikke vederfaredes mig, men det, som hine ikke tale om, det har jeg lidt“ (201,19 ff. jfr. I. S. 92,7—8). Han lover dernæst at indvi Johannes i Beskaffenheden af sine Lidelser, men meddeler her ikke andet end, at de kun forstaas, hvor man i første Linie ser dem som Lidelser, der lides af Logos. Nærmere Indsigt i, hvad der heri

ligger, giver den ovenfor nævnte Hymne. Heri hedder det: „Din er denne Menneskets Lidelse, som jeg nu skal til at lide“ (198,16—17). Den i Hymnen tiltalte er enhver troende (jfr. lidt ovenfor 198,11 ff.). Logos' Lidelse betegnes altsaa som hvert saadant Menneskes Lidelse; kun ved Logos' Sendelse begriber Mennesket Lidelsens sande Væsen: „Du kunde aldeles ikke forstaa, hvad Du lider, hvis ikke jeg, Logos, var sendt Dig af Faderen“. Men forstaar Mennesket dette, er det med det samme befriet for Lidelsen: „Hvis du vidste, hvad det var at lide, vilde Du være uden Lidelse“ eller som det hedder i Andreasakterne (II,1. 42,4 ff.): „Tag Del i min Lidelse, for at Du maa forstaa, hvad jeg lider, og dermed slippe bort fra Lidelsen“. Meningen med alt dette kan vel næppe være nogen anden end denne: Hvis Du faar Øjet op for, at den eneste virkelige Lidelse er den at være fangen i denne Verden, i Uvidenheden, Vildfarelsen, Trældommen, saa har al Lidelse for Dig mistet sin Brod. Denne Erkendelse af Lidelsen faas kun gennem Logos, idet Menneskets Lidelse er identisk med hans. Kristi Lidelse bliver altsaa en Med-Liden med Menneskene i alle deres Trængsler (202,15 ff.; 204,6 ff.)[1]. Det ny Testamentes Tale om, at den kristne lider „Kristi Lidelser“, har her faaet en skæbnesvanger Fortolkning. Fordi Jesus saaledes gøres til ét med den lidende Menneskehed, kan han i hin mærkelige Hymne fremstille sig baade som Subjekt og Objekt for Frelsen: „Jeg vil frelses og frelse; jeg vil befries og befri osv“. (197,22 ff.). Her skinner en panteistisk Forestilling igennem om Jesu Identitet med dem, som af Naturen høre ham til[2]).

Der ligger imidlertid ingenlunde heri, at Jesus ikke skulde have noget Forhold til de bestemte Lidelser, som

---

1) Jfr. συμπαθεῖαι τοῦ θεοῦ I. 90,13 og Exc. § 30.
2) Zahn i Neue kirchl. Zeitschrift 1899. S. 207—208.

Mængden saa, Ophængningen paa Korset, Lansestikket o. s. v. Ogsaa disse betegnes jo udtrykkelig som staaende i Forbindelse med Logos (201,24 ff.). Kun maa de ses under det rette Synspunkt: som alle de Former, hvorunder han traadte frem under sin Vandring paa Jorden, vare skabte af ham, saaledes er det ogsaa ham, der har vist sig for Mængden som den lidende paa Korset. Kun ad den Vej kunde Guds Raadslutning fuldbyrdes. Blot gælder det ikke at blive staaende ved dette, som kun blev udført, for at Guds Raadslutning kunde fuldbyrdes ogsaa paa de psykiske Naturer (*οἰκονομικῶς* 202,8); man maa indse, at det kun er et Moment i Jesu Lidelse. Og dog et nødvendigt Moment; — ligesom hele Jesu Fremtræden, der for Mængden syntes at være fuldt ud menneskelig, blev den udvortes Anledning til, at hans Apostle fik et dybere Indblik i Guddommens Væsen, saaledes maatte ogsaa den tilsyneladende ydre Lidelse finde Sted, for at Johannes kunde ledes til med den som Baggrund at skimte Lidelsens egentlige Væsen. I begge Tilfælde er altsaa det udvortes, som alle Mennesker se, det „eneste Menneske", nødvendig.

Saaledes blev der trods et panteistisk Gudsbegreb og en konsekvent Doketisme dog Plads for Evangeliets Kristusskikkelse. Og i Praksis er den sikkert endog bleven stillet endnu mere i Forgrunden, end man efter Theorien kunde vente; overalt finde vi nemlig, som allerede ovenfor antydet, stærke Spor af en inderlig Kristusfromhed. Atter og atter betegnes de kristne som de, der elske ham, fordi han elskede os først.[1]). Ligesom det vel er Brugen af Johannes' Evangelium, der har bidraget sit til, at man i valentinianske Kredse saa stærkt

---

1) II., 42,1 og 17; 179,16; 193,3; 205,9; I. 98,1. Atter her et slaaende Lighedspunkt med Fragmenterne. Valentinos betegnede jo de kristne som „den elskedes Folk, der elskes (af ham) og elsker ham" (Fragment 6).

betonede, at Faderen kun erkendes gennem Sønnen (se ovenfor S. 77), saaledes er det ogsaa Johannes' Evangeliums Indflydelse, der gør sig gældende, naar der i Akterne trods den panteistiske Tankegang lægges Vægt paa et Kærlighedsforhold til Jesus. Det særlig inderlige Forhold, der i Evangeliet hersker mellem Frelseren og den Discipel, der laa op til hans Bryst, forudsættes ogsaa i Akterne. Det var Jesus, som forhindrede Johannes i at gifte sig med de Ord: „Jeg har dig behov, Johannes". Og da Johannes tredje Gang fik Lyst til at tage sig en Hustru, lød det til ham: „Hvis Du ikke var min, vilde jeg give Dig Lov til at tage til Ægte". (212,7 ff). I de Akter, hvor Johannes i alle Henseender skildres som det store Forbillede i Lære som i Liv, maatte han ogsaa paa dette Punkt blive Forbillede til Efterfølgelse. Dog bag ved de fortræffelige Formaninger om at elske Jesus lurer altid Spekulationen. Det hedder fint og kønt: „Styrkes altsaa i ham, idet I i al Eders Vandel komme ham ihu", men der føjes til, at dette sker ved at erkende det hemmelighedsfulde i Frelsesraadslutningen — og hvor det fører hen, er efter det ovenfor udviklede klart (204,4—5).

Naar der tales om Frelsesværket, tillægges der Korset en central Betydning, ja det nævnes endog som et af de væsentligste Navne for Gud.[1]) I Korset ligge alle Frelsens Hemmeligheder skjulte (I. 90,20 ff). Her som i Excerpterne er det Korset, som sætter det store Skel mellem troende og ikke troende; det er Korset, som genopretter alt, befæster alt netop derved, at det udskiller alt, hvad der

[1]) 200,5; I. 96,13 sammenlign Exc. § 26. 42. Den endog til Benyttelsen af de samme Ord sig strækkende Overensstemmelse mellem Akternes Tale om σταυρός og Valentinianernes Lære derom efter Irenæos' Fremstilling (især Iren. I. 3. 5) har allerede Zahn paavist (N. k. Zeitschr. 1899. S. 214 A. 3 og 4). De samme Udtryk og Tanker skinne frem ogsaa i de senere og mere katolsk overarbejdede Taler til Korset i Acta Andr. c. laud. 38,18 ff.; Mart. Andreae i Lipsius-Bonnet II., 1. 54,24 ff.; jvfr. 59,6 ff.

blot hører den naturlige Verden til (200,10—20). Denne „Korsets Theologi" har aabenbart særligt søgt sin Tilknytning i Pavlos' Tale om alle Tings Genoprettelse ved Korset og om den derved fuldbyrdede Triumf over Magter og Myndigheder, men med omhyggelig Forbigaaelse af alle Udtalelser om en ved Kristi Død fuldbyrdet Soning for Synden og om en derved for Menneskene opnaaet Adgang til Syndernes Forladelse. Om Tilgivelse for Synd er der ligesom i Fragmenterne kun sjælden Tale (se dog 178,14; 206,2), hvilket hænger sammen med, at Synden ses under Synspunktet af en Vildfarelse (πλάνη).[1]) Vildfarelsen kom ind i Verden ved Adam; naar Peter lader sig korsfæste med Hovedet nedad, er det, som han selv forklarer det, for at minde om det første Menneske, som faldt fra den høje Erkendelse, der svarede til hans Natur, og for derved at formane sine Tilhørere til atter at fly Vildfarelsen og ty til Kristi Kors (I. 92,17—96,11).[2]) Ved Adams Vildfarelse var der vendt op og ned paa alt; det maa atter alt bringes paa rette Plads, hvorfor ogsaa Herren siger: Hvis I ikke gøre det højre til det venstre og det venstre til det højre, det øverste til det nederste og det bageste til det forreste, ville I ikke kunne erkende Riget.[3]) Denne totale Omvæltning finder Sted ved Korset, som atter genopretter alt. Den enkeltes Frelse tænkes at gaa for sig paa næsten magisk Maade, hvilket forøvrigt er i god Overensstemmelse med Akternes ovenfor fremstillede anthropologiske Grundopfattelse. Naar Menneskene tænkes at opnaa Frelsen i Kraft af deres Natur,

---

1) I. 96,5; II.,1. 44,13; 168,15; 170,27; 172,2; 187,16; 193,3, jvfr. Acta Thomae 19,9. Sammenlign Herakleon Fr. 22. 23. 24. 47.

2) Ogsaa II., 1. 40—41 tales der udførligt om Adams og Evas Fald, som atter genoprettes, hver Gang et Menneske bliver ét med Gud.

3) Om dette Logion, der af Lipsius (I. 94 Note) betegnes som stammende fra Ægypterevangeliet, afhandles der udførligst og bedst hos Zahn: G. N. K. II. 634—641.

kan man ikke vente at høre Tale om nogen egentlig Omvendelse. Mennesket behøver blot at vækkes til Erkendelse af sit sande Væsen; derfor siger Andreas udtrykkeligt, at han af Herren er sendt ikke for at belære nogen, men for at paaminde hvert Menneske, der af Naturen har Forstaaelse for Herrens Ord, om at det lever i tomme forgængelige Omgivelser, fra hvilke det nu gælder at vende sig bort (II., 1. 44,5 ff.).[1]) Et godt Eksempel paa, hvorledes et Menneske griber Troen, have vi i Andreasakterne (II., 1. 42,7 ff.). En Mand ved Navn Stratokles har hørt paa Andreas' Taler og er derved kommen i stærk Bevægelse. Andreas ser da nøje paa ham og spørger, om nogen har rørt ved det allerinderste i hans Sjæl.[2]) „Finder jeg mig selv i Dig? Er der i Dig én, som taler, i hvem jeg kender den, som er min egen?[3]) — — Vil Du gøres til ét med ham? Er Du ivrig efter at elskes af ham? Længes Du efter at forenes med ham? . . . Eller er der inde i Dig en, som er fremmed for mig? en Modstander? . . . en som er beslægtet med Slangen? . . ." Ved en Tiltale af den Art vækkes Stratokles til Erkendelse af sin sande Natur og erklærer, at Andreas' Ord ere trængte ind i hans Sjæl og brænde som en Ild. Hverken Andreas eller Stratokles tale, som om Vejen til Frelsen gik gennem Syndserkendelse og Anger. Frelsens Modtagelse sker ved, at Stratokles' pnevmatiske Natur kaldes til Live og med Begejstring griber den højere overvældende Sandhed. Og i Skildringen af den ny salige Erkendelse, der bringer Frelsen, klinger paa forskellig Vis panteistiske Toner igennem. Mennesket skal vende sig bort fra Mangfoldigheden til den eller det ene (II., 1. 38,16), skal erkende,

---

1) Dette genkalder Excerpternes Tale om, at Frelsen fuldbyrdes, naar Gnisten i Mennesket atter tændes (§ 3).

2) *διανοητικὸν μέρος*, det Organ, hvormed de højeste Sandheder opfattes.

3) Med *ἴδιός μου* sammenlign 43,24; 201,7.

at det ligesom Gud er hævet over Materien (*ἄυλος* 40,32), ja det skal blive ét med Gud.[1]) „Se Dig selv i mig, som taler“ hedder det i den oftere citerede Hymne, hvor Identiteten af Jesu Lidelse og Menneskenes Lidelser paavises.[2]) „Thi saa længe Du endnu ikke kalder Dig selv min, saa er jeg ikke det, jeg er. Men naar Du hører mig, bliver ogsaa Du, idet Du hører, som jeg, og jeg vil derved blive det, jeg var, naar jeg har Dig, som jeg selv er i mig selv.“ Disse dunkle Ord synes at sige, at Jesu sande Væsen kommer først til sin fulde Udfoldelse derved, at de Sjæle, som af Naturen høre ham til og derfor egentlig ere Dele af ham, vaagne fra Forblindelsen til Erkendelsen af deres Enhed med Gud. Imidlertid denne Maade at udtrykke Forholdet paa er sikkert kun bleven anvendt overfor saadanne Mennesker, som formaaede at rumme en dybere Erkendelse. I praktisk opbyggelig Tale er Menneskets Bevidsthed om sin Enhed med Gud bleven omskreven med dette, at det føler sig elsket af Gud, og det er, som allerede ovenfor sagt,[3]) bleven stærkt betonet, at hans Kærlighed til os føles og erfares som noget, der gaar forud for og skaber vor Kærlighed til ham.

Der findes i Akterne tydelige Spor af, at man har

---

1) Ogsaa her minder *ἕνωσις* og *ἑνοῦν* om Fragmenterne. Sammenlign II., 1. 42,17; 198,9 med Herakleon Fr. 18; Exc. 21. 22. 36. Sammenlign ogsaa *συζυγῆναι* med Fragmenternes *συζυγίαι*.

2) Lignende panteistiske Vendinger findes ret ofte indenfor den oldkirkelige Literatur, baade hvor der tales om Valentinianisme f. Ex. Iren. I. 13. 3 (*ἵνα ἔσῃ ὃ ἐγώ, καὶ ἐγὼ ὃ σύ*) og andet Steds f. Ex. i et gnostisk Evang. hos Epifan. hær. XXVI, 3. Sammenlign Pistis Sophia 230. 231; se ogsaa Anrich, anf. Skr. S. 89. — Vi maa ogsaa i denne Sammenhæng henlede Opmærksomheden paa James' sandsynlige Formodning, at det bekendte Agraphon: „Ita me in vobis videte, quomodo quis vestrum se videt in aquam aut in speculum“ oprindelig har staaet i disse Johannesakter (James: Apocrypha anecdota II. S. 153—154). Denne Formodning er nu optaget af Zahn i Forschungen VI. 1900 S. 196 A. 1.

3) Se ovenfor S. 87 og Anm. 1.

tillagt sakramentale Handlinger en ikke ringe Betydning for vor Frelse — hvilket kun bliver et nyt Bevis for Overensstemmelsen med de valentinianske Fragmenter; det samme var jo nemlig Tilfældet i Exerpterne. Gentagne Gange skildres Nadverhandlingen (173,21; 186,6; 193,1—14; 208,10 ff.; I. 46,12; 51,3), og desuden møde vi adskillige mere eller mindre tydelige Allusioner. Saaledes tales der om „et helligt Bad“ og i nær Forbindelse dermed om en Mad og Drikke i en Sammenhæng, hvor alle de Goder opregnes, hvorfra den onde Fortunatus udelukkes (192,30 ff.). Ogsaa i den oftere nævnte Hymne er det vist ikke uberettiget at finde en Antydning; i den Række af analoge Udsagn, hvoraf det første var: „jeg vil frelses og frelse“, hedder det senere: „jeg vil tvættes og tvætte“, vistnok en Tilkendegivelse af Frelsens Formidling ved Daabens Bad.[1])

Hvad Frelsens endelige Maal angaar, det evige Liv, gør den samme spiritualiserende Tendens sig gældende her som i Fragmenterne. Der tales ganske vist om en Opstandelse til Gud[2]), men med den Betragtning af Legemligheden, som raader overalt i Akterne, lader Tanken om en Legemets Opstandelse sig umulig forene. Der kan derfor med denne Opstandelse kun menes den „aandelige Opstandelse“, hvorom der taltes i Excerpterne (§ 7). Forøvrigt betegnes det evige Liv hyppigst netop med et fra Fragmenterne velkendt Udtryk „Hvilen“ (*ἀνάπαυσις*)[3]); Johannes' sidste Bøn er: „Gør mig værdig til Din Hvile, idet Du i Naade lader mig naa Maalet, som er i Dig,

1) II,1. 198,2. I samme Hymne kan man maaske sammenligne *γεννᾶσθαι θέλω καὶ γεννᾶν θέλω* med Exc. § 76. 78. Thi *γεννᾶν* maa her i Hymnen utvivlsomt have samme Betydning som *ἀναγεννᾶν* i Excerpterne.

2) *ἀνάστασις ἡ πρὸς τὸν θεόν* (192,28) smlgn. *ἀνάστασις* som Navn for Jesus (200,8).

3) Bevisstederne for Akternes og Fragmenternes fælles Brug af *ἀνάπαυσις* se ovenf. S. 82 A. 1.

hvilket er den uudsigelige, uudtalelige Frelse.“ Hvad de ugudelige angaar, tales der ogsaa her om et Gehenna[1]), uden at der dermed forbindes Forestillingen om en evig Pine; den for Gud fremmede Natur har ikke Udødelighed (se ovenf. S. 75).

Ikke desto mindre spiller Læren om de onde Magter, om Djævlen og Dæmonerne, en meget fremtrædende Rolle, nøjagtig som vi have set, at det var Tilfældet i valentinianske Kredse. I stærke Ord tales der om Djævlens Magt, undertiden endog med Udtryk, som ligne dem, der anvendes om Jesus Kristus. Djævlen har mange Skikkelser (πολύμορφος) som Kristus (185,10), og han mægter paa samme Tidspunkt at vise sig i forskellig Skikkelse for de forskellige Mennesker. „Han kan vise sig, som han vil, men hans Væsen kan ikke forvandles“ (Acta Thomae 33,1). Han fører gennem de ham underlagte Englemagter[2]) og de ham tilhørende Mennesker, „hans Børn“, en stadig Kamp mod den sande Gud og hans Tjenere[3]). Peter kommer til Rom for at bekæmpe Djævlens Redskab Simon Mager; Johannes kæmper i Efesos mod Satan, der overalt driver sit fordærvelige Spil, og Andreas og Thomas føre samme Kamp. Under den gamle Pagt var denne Djævlens Modstand ikke aabenbar; da hyklede han Venskab og var derfor ikke erkendt efter sit sande Væsen; først da „Hvilens Raad-

---

1) 214,6 jvfr. Herakleon Fr. 40. 46. Exc. § 38.

2) Paa samme Maade som i Fragmenterne kaldes Djævlens Engle „de venstre“, de gode Englemagter „de højre“. Smlgn. Akterne 200,13; 214,7—8 med Exc. 23. 28. 34. 37. 47. 71; jvfr. Irenæos I. 11. 1.

3) 167,17; 171,4; 176,13; 178,3; 181,22; 185,10 ff; 211,9; 214,9; 41,22. 32; 43,23; 44,35. Acta Thomae 32. 35. Selv om Akterne særlig paa dette Punkt blev Genstand for senere Tilføjelser, fordi Tankegangen her faldt i Traad med Udviklingen indenfor Kirken, bliver der dog tilstrækkeligt tilbage, som sikkert maa tilhøre de oprindelige Akter.

slutning" blev aabenbaret, begyndte han af al Magt at anfalde dem, der høre den sande Gud til (II, 1. S. 45). Han betegnes med mange forskellige Navne; foruden de almindelige bibelske Navne „Verdensbeherskeren", „Fyrsten", „Slangen", kaldes han her *ὁ ἀλλότριος* (41,25; 45,2; 183,7), hvorved hans Væsensforskellighed fra Gud udtrykkes.

Med de dæmoniske Magter maa hvert Menneske føre en stadig Kamp; derfor gaar Johannes' sidste Bøn, før han lægger sig i Graven, ud paa Befrielse fra disse: „Og naar jeg kommer til Dig, lad da Ilden vige, Mørket besejres . . . Lad Gehenna slukkes, lad Englene følge, Dæmonerne frygte . . . Lad de højre Steder bestaa, men de venstre ikke forblive. Lad Djævlen forstumme, Satan blive spottet . . . Og giv Du mig uden at lide Spot og Haan at fuldende Vejen til Dig og vinde det, som Du har lovet dem, der leve rent og elske Dig alene" [1]).

Medens vi hidindtil overalt have fundet nøje Overensstemmelse med de valentinianske Fragmenter, synes der i den etiske Grundbetragtning at være nogen Forskel. I Fragmenterne fandt vi ganske vist stærke Formaninger til Kamp mod Kødet, der jo betragtedes som Klinten, der af Djævlen blev saaet mellem den gode Sæd. Men i Akterne synes der at herske en endnu mere rigoristisk Moral. Naar saaledes Vinens Brug ved Nadverhandlingen slet ikke omtales, ja naar der endog én Gang i Stedet for Vinen nævnes Vand,[2]) er det sandsynligvis begrundet i Akternes Oprindelse i Kredse, i hvilke Nydelsen af Vin ikke var tilladt. Endnu tydeligere lægger den enkratitisk farvede moralske Grundopfattelse sig for Dagen i Betragt-

---

1) II, 1. 214,4 ff. En Række Analogier til denne Bøn fra andre Akter, se Anz, anf. Skr. S. 38 ff.

2) I. 46,12; jvfr. Zahn i Neue kirchl. Zeitschr. 1899. S. 208 ff. og G. N. K. II. 840.

ningen af Ægteskabet. Atter og atter paadrage Apostlene sig Forfølgelse derved, at de bevæge hedenske Stormænds Hustruer til at nægte deres Ægtefæller deres ægteskabelige Ret. Dette gælder saaledes Peter overfor Agrippas Hustruer (I. 84,15 ff.) og Andreas overfor Ægeates' Hustru Maximilla (II, 1. 39 ff.). Den jomfruelige Johannes staar ntvivlsomt som det store Forbillede til Efterligning. Han bevæger Drusiana til Afholdenhed, og netop derved vinder hun sin Ægtefælle tilbage som kristen Broder. (181,24 ff.; 191,28 ff.). Ja, Andreas synes endog at betegne Eftergivenhed fra Maximillas Side overfor hendes Mands Krav som „Kains Gerninger". Det lader sig ikke nægte, at i de Kredse, hvorfra disse Akter stamme, har der paa dette Punkt hersket større Rigorisme end hos Ophavsmændene til Fragmenterne. At der overalt indenfor saa adspredte Menigheder skulde herske nøjagtig de samme Anskuelser paa saadanne Punkter, kan man jo heller ikke vente. Dog maa det paa den ene Side fremhæves, at der ogsaa i Fragmenterne findes de Forudsætninger, der let kunde føre til en saadan Rigorisme, og paa den anden Side, at Akternes enkratitiske Moral nærmest lægger sig for Dagen i den skildrede Praksis, derimod ikke i en usund Theori. Med den unge Mand, der i Omvendelsens første Iver gilder sig selv, gaar Johannes i Rette og minder ham om, at det kommer an paa at ændre Sindelaget. „Thi ikke Organerne ere skadelige for Menneskene, men de usynlige Kilder, i hvilke enhver skændig Rørelse opstaar" (178,7 ff.). Naar der allerede i Excerpterne taltes om Faste, Bønner og Knæfald, er det kun, hvad vi kunne vente, at der ogsaa her under Skildringen af den frommes Livsførelse nævnes Faster (192,29). Kun naar de fromme leve kysk og afholdende, kan Gud være uden Bekymring (205, 5—7). Akterne bekræfte saaledes det Vidnesbyrd, som Fragmenterne have aflagt om Valentinianernes sædelige Alvor; Kravet om det rene Hjærte klinger igennem overalt lige

fra Valentinos' Paamindelse om, at alene ved Sønnen bliver Hjærtet rent, til Johannes' Formaning i Akterne: „Lad dog Herren glæde sig, idet vi leve rent“ (205,5) og til hans Betoning af, at Guds Storhed kun kan beskues af de rene (208,9).

Ligesom i Fragmenterne mærker man ogsaa i Akterne en stærk Benyttelse af den hellige Skrift. Dens Autoritet er fuldt ud anerkendt; især er det de johanneiske og pavlinske Skrifter [1]), i hvilke Akternes Forfattere ved en dristig Fortolkning have fundet Støtte for deres Tanker. En karakteristisk Fortælling i Petersakterne antyder imidlertid næsten endnu klarere, end det sker i Fragmenterne, Begrænsningen i det ny Testamentes Autoritet (I. 66,29 ff.). Peter, der træffer Forsamlingen læsende i Evangeliet, ruller Skriftrullen sammen og begynder at tale om den nødvendige Forudsætning for Forstaaelse af Evangeliet. Da Apostlene skrev det, havde de endnu ikke den fuldkomne Forstaaelse [2]); derfor kan Skriften ikke ret være os til Nytte, før vi ad anden Vej have erhvervet os den fulde Indsigt i Guds Vilje. Med andre Ord: den apostolske Overlevering, hvortil Ptolemæos henviste Flora som Kilde til at vinde dybere Indsigt, stilles her op ikke som sideordnet Autoritet med Skriften, men endog som overordnet, for saa vidt som Skriften uden den ikke kan rettelig forstaas.

Medens vi i Fragmenterne fandt, at det gamle Testamente blev sat i et særligt Forhold til Demiurgen, synes dette ikke at finde Sted i Akterne. Ganske vist har man enkelte Steder villet finde en Antydning deraf og har

---

1) En nærmere Eftervisning af, hvilke Skrifter der ere benyttede, findes for Petersakternes Vedkommende hos Zahn G. N. K. II. S. 848—855, for Johannesakternes Vedkommende I. S. 784 ff.)

2) Om Apostlenes Mangel paa Forstaaelse citeres et andet Sted (I. 58,5) et Ord af Herren: „Qui mecum sunt, non me intellexerunt.“ Om dette se Zahn G. N. K. II. S. 852 A. 3.

desuden villet søge en Støtte derfor i Fotios' Omtale af Akterne. Ifølge hans Skildring, hvis Korrekthed iøvrigt næsten paa alle Punkter er bleven stadfæstet ved de nye Fund[1]), skulde Akterne nemlig have lært, at Jødernes Gud var den onde Gud, hvis Tjener Simon Mager er. Rigtigheden heraf lader sig imidlertid ikke med Sikkerhed godtgøre. Man har beraabt sig paa et Sted, hvor det hedder (197,11—12): „Førend han (Jesus) blev grebet af de lovløse *καὶ ὑπὸ ἀνόμου ὄφεως νομοθετουμένων Ιουδαίων.*" Hermed behøver der dog paa ingen Maade at være sagt, at Loven skulde stamme fra Djævlen, men kun at Jøderne, idet de forgribe sig paa Jesus, ledes af Djævlens Lov[2]). Ja, der findes endog et Sted, hvor Enheden mellem det gamle og ny Testamente fremhæves stærkt. Det hedder nemlig, at den Gud, som nu har udvalgt Apostlene til Sendebud blandt Hedningene, ogsaa har aabenbaret sig gennem Loven og Profeterne (211,2). Der er imidlertid en Mulighed for, at det førstnævnte Sted oprindelig har indeholdt den Tanke, som Fotios erklærer at have fundet i Akterne, og at derimod den sidstnævnte Udtalelse kunde skrives paa den senere katolske Bearbejders Regning. I hvert Fald maa vi erindre for det første, at selv om Akternes Forfattere have haft det samme Syn paa det gamle Testamente som Fragmenternes, kunde man dog ikke vente at finde det aabenlyst fremsat i et Skrift, hvor ogsaa Læren om Demiurgen næsten helt tilbageholdes, og for det andet, at Læren om det gamle Testamentes nære Forhold til Demiurgen, som vi ovenfor have set, ogsaa i Fragmenterne var forbunden med en stærk Benyttelse af og Ærbødighed for det gamle Testamente[3]). Der vil derfor

---

1) Se især James, anf. Skr. XVII ff.

2) Der staar jo Præsens Participium. Smlgn. Zahns Acta Joannis 1880 S. 220 A. og James, anf. Skr. S. XVIII.

3) At der dog ogsaa her som i Fragmenterne findes et særlig skarpt Blik for Udviklingen i Aabenbaringshistorien, ses af I. S. 45:

heller ikke herudfra kunne hentes noget Argument mod Akternes valentinianske Oprindelse[1]).

---

først Aabenbaringen af „Hvilens Raadslutning“ bringer den fulde Klarhed over Modsætningen til det onde og dermed den aabenlyse Kamp mellem Djævlen og Guds Tjenere.

[1]) Til Slut skal der blot gøres opmærksom paa nogle faa, i det foregaaende ikke nævnte Overensstemmelser i Terminologi mellem Akterne og Fragmenterne. *κρείττων* som Navn for Gud Acta Andreae I. 38, 11 og Exc. § 33; Ptolem. ad Floram, Dindorf II. 206, 10; jvfr. Hippol. Philos. VI. 36. Adskillelsen mellem *ἦχος* og *λόγος* I. 96, 9 ff. og Herakleon Fr. 5. Endelig *μέγεθος* om Gud II., 1. 38, 10; 189, 18; 208, 1. 8; 210, 7 og Herakleon Fr. 8, jvfr. Iren. I. 1. 1.; I. 13. 3; I. 21. 4. *τὰ μεγέθη* om guddommelige Væsener eller Englemagter I. 13. 6.

B. De sekundære Kilders Vidnesbyrd.

§ 8.

Kirkefædrenes Beretninger.

Det Kendskab til Valentinianismen, som vi have vundet gennem literære Efterladenskaber fra Skolens Mænd eller saadanne, som i hvert Fald have staaet i det nøjeste Forhold til den, ville vi nu søge forøget ved Kirkefædrenes Beretninger. Om den større eller mindre Grad af Troværdighed, der tilkommer hver enkelt af disse, har der allerede ovenfor været Tale, og vi kunne derfor straks skride til at fremstille de Oplysninger, som gennem en kritisk Benyttelse af disse Kilder kunne erholdes baade om Valentinos selv og om hans Disciple.

a. Valentinos.

Om Valentinos' Hjemsted erfare vi intet i de ældste og troværdigste Beretninger. Først Epifanios kender et Rygte, ifølge hvilket han skulde være født i Ægypten og i Alexandria være bleven indviet i den græske Dannelse. Epifanios ved endog at berette om, at der endnu paa hans Tid fandtes Valentinianere i Ægypten.[1]) Der er intet, som gør disse Efterretningers Rigtighed umulig[2]),

[1]) Epifan. hær. 31, 2. 7.

[2]) Om Zahns paa Grundlag af en Konjektur til Muratoris Fragm. L. 81 opstillede Hypothese, at Valentinos var fra Arsinoe, se G. N. K. II. S. 120.

men det sene Tidspunkt, paa hvilket de fremtræde, bevirker, at vi paa den anden Side dog ikke kunne føle os fuldt forvissede om deres Paalidelighed.[1]) Endnu mere skeptisk maa man stille sig overfor samme Kirkefaders Efterretning om, at Valentinos baade i sit Hjemland og i Rom havde nydt Anseelse som en ortodoks Lærer, og at han først under et Ophold paa Kypros skulde være falden fra Troen. At Valentinos har været paa Kypros og her har begyndt at fremsætte sin kætterske Lære, berettes ogsaa af Filastrius, og denne Efterretning kan derfor muligvis[2]) føres tilbage til Hippolytos' Syntagma, hvilket i ikke ringe Grad vilde forøge dens Troværdighed. Men dette Ophold paa Kypros kan i saa Fald næppe have fundet Sted efter hans Ophold i Rom, thi Hovedstedet for hans Virksomhed som kættersk Lærer var efter vor paalideligste Kilde Rom. Irenæos beretter nemlig dette, idet han samtidig giver os Oplysninger om Tiden for hans Optræden. „Valentinos kom til Rom under Hyginos, stod i sin fulde Kraft under Pius og forblev der indtil Aniketos' Tid.“[3])

Her i Rom er han bleven imødegaaet af sin berømte

---

1) Lipsius betegner dem vistnok med Rette som blot „traditional reports of these Egyptians Valentinians of the fourth century“ (Smith & Wace IV. S. 1077). Naar Amélineau betragter det som utvivlsomt, at Valentinos var fra Ægypten, ligger det i hans Overbevisning om, at han fra den ægyptiske Religion har hentet de fleste af sine Tanker. Han indrømmer nemlig, at man ikke uden videre kan fæste Lid til Epifanios. Se Amélineau, Essai sur le gnosticisme égyptien Paris 1887. S. 168.

2) Lipsius (Zur Quellenkritik des Epif. S. 156) antager dette. Sikkert er det imidlertid ikke, da Psevdo-Tertullianus intet har derom, og da Kunze (De fontibus etc. S. 48) med gode Grunde gør gældende, at det, hvorom kun Epifanios og Filastrius ere enige, ikke uden videre kan tillægges Hippolytos (jfr. Harnack G. L. II., 1. S. 292 A. 2).

3) Irenæos III. 4. 2. Paa de nøjagtigere Tidsangivelser i Evsebios' Chronicon kan man intet bygge. Se Harnack, G. L. II. 1. S 48. 53. 291.

samtidige Justinos Martyr, hvem Tertullianus nævner som den første blandt Valentinos' Bekæmpere[1]). Samme Kirkefader beretter[2]), at naar Valentinos i Rom udskilte sig fra Kirken, skyldtes det Forbitrelse over at være forbigaaet ved Bispestolens Besættelse. Naar Tertullianus i samme Sammenhæng udtaler, at Valentinos' Begavelse og Veltalenhed kunde berettige ham til at gøre sig Haab om at blive valgt til Biskop, have vi vistnok Ret i at skænke dette Vidnesbyrd større Tiltro end hans Forklaring paa Grunden til, at Valentinos blev Hæretiker. Denne Forklaring er ganske naturligt opstaaet ved den almindelig menneskelige Tilbøjelighed til at tillægge Modstandere daarlige Motiver[3]). Ogsaa et andet Sted[4]) gaar Tertullianus imidlertid ud fra, at Valentinos ikke straks fra Begyndelsen af sit Ophold i Rom stod som Fører for en Sekt, og dette er i og for sig ikke usandsynligt. Det behøver heller ikke at komme i Modstrid med Antagelsen af, at der forud for hans Optræden i Rom ligger et Ophold paa Kypros, under hvilket han allerede fremsatte kætterske Meninger. Kirken var jo ikke i hin Tid en Enhed i den Forstand, at Ekskommunikation et Sted øjeblikkelig blev bekendt og anerkendt i andre Menigheder[5]). Han kunde derfor godt ved sit

---

1) Tertull. adv. Val. c. 5. Valentinos' Tilhængere vare vel ogsaa blandt de Kættere, af hvilke Polykarpos under sit Ophold i Rom drog mange tilbage til Kirken Iren. III. 3. 4.

2) Tertull. adv. Val. 4.

3) Tertullianus' Angivelse af Tidspunktet for Valentinos' Virksomhed i de præscr 30 (under Eleutheros) maa være urigtig. Om Harnacks Konjektur Telesphoros i Stedet for Eleutheros se G. L. II., 1. S. 178 ff.

4) Tertull. de præscr. 30.

5) Naar derimod Amélineau (i Essai sur le gnosticisme égyptien S. 173 ff.) vil begrunde, at Valentinos havde fremsat sit Kætteri, før han kom til Rom, derved, at Justinos' Syntagma, i hvilken Valentinianismen maaske har været bekæmpet, blev affattet allerede Aar 135 — det tidligste Tidspunkt, som kan ansættes for Valentinos' Komme til Rom — saa hviler denne Argumen-

Komme til Rom i Begyndelsen færdes i Menigheden, indtil hans kætterske Lære blev alle vitterlig[1]). Først da blev han *semel et iterum ejectus*, som Tertullianus fortæller[2]). Begge Gange skal det imidlertid være lykkedes ham atter at vinde Tiltro og blive genoptaget i Menigheden — dog kun for til Slut at blive endelig udstødt.

I alle disse Spørgsmaal komme vi imidlertid ikke udover Formodninger. Overhovedet er den romerske Menigheds Historie paa hint Tidspunkt indhyllet i tæt Mørke, saa at vi ikke udfra den historiske Baggrund kunne vente Lys over Valentinos' Virken. Som helt sikkert kunne vi kun fastslaa, hvad Irenæos beretter, nemlig at Valentinos har virket i Rom under Biskopperne Hyginos, Pius og Aniketos, d. v. s. mellem Aarene 135 og 167, samt at han her er bleven imødegaaet af Justinos[3]).

Allerede af Fragmenterne erfarede vi, at Valentinos var Forfatter baade af Homilier, Breve og Salmer. At han har skrevet Salmer, paa hvilke hans Disciple have

---

tation paa en Forudsætning, som nu maa opgives, nemlig at Justinos' Apologi, forud for hvilken hans Syntagma blev skreven, blev forfattet Aar 138. En Indskrift, i hvilken den i Apologien nævnte alexandrinske Statholder Felix omtales, har gjort det sikkert, at Apologien maa være skreven efter Aar 150. Se især Zahn i Forschungen VI. 1900. S. 9 f. Saaledes forøvrigt allerede Harnack støttet paa andre Grunde G. L. II. 1. S. 278. 281. Justinos' Syntagma kan derfor godt være skreven adskillige Aar senere, end Amélineau antager.

1) Paa denne Maade bliver det væsentlige baade i Epifanios' og Tertullianus' Beretning fastholdt, saa at Harnacks Indvending (G. L. II., 1. S 293) bortfalder, ifølge hvilken Antagelsen af et Ophold paa Kypros forud for Opholdet i Rom skulde medføre Forkastelsen af den troværdigste Del af en af disse Beretninger. Harnacks Henlæggelse af Opholdet paa Kypros til Tiden efter Opholdet i Rom rammes derimod netop af den Indvending, at han derved forkaster noget, som Epifanios lægger stærk Vægt paa, nemlig dette, at Kypros var det Sted, hvor han først fremsatte sin kætterske Lære. De ældre Anskuelser om Tidspunktet for Opholdet paa Kypros se Walch. I. S. 342 ff.

2) Tertull. de præscr. 30.

3) Tertull. adv. Val. c. 5.

beraabt sig som en Autoritet, bekræftes ogsaa ved Kirkefædrenes Vidnesbyrd[1]). Der tales her endvidere om et i valentinianske Kredse benyttet evangelium veritatis[2]); men at det skulde stamme fra Valentinos selv, er meget usandsynligt. Endelig skal det kun berøres, at en Udtalelse af Tertullianus kunde lægge den Formodning nær, at Valentinos skulde have forfattet et Skrift benævnt „Sophia"[3]). Naar det berettes, at senere Valentinianere paastod, at deres Mester havde staaet i Forhold til en Discipel af Pavlos ved Navn Theodas, er der intet, som kan anføres mod denne Efterretnings Rigtighed[4]).

Om Valentinos' Lære finde vi i Kirkefædrenes Beretninger ikke meget nyt. De kirkelige Polemikere kendte kun de med dem selv samtidige Valentinianere, men følte det som en uoverstigelig Vanskelighed at komme til Bunds i, hvad Valentinos selv havde ment. I en Sammenhæng, hvor Tertullianus taler om de mange Variationer indenfor Valentinianismen, udbryder han pessimi-

---

1) Især Tertull. de carne 17 og 20. Ogsaa Muratori L. 81 og Origenes in Job 21,11 (Pitra: Analecta sacra II. p. 368).

2) Iren. III. 11. 9 og Pseudo-Tertullianus, se især Zahn. G. N. K. I. S. 748 ff.

3) Tertull. adv. Val. c. 2. Porro facies dei exspectatur in simplicitate quærendi, ut docet ipsa Sophia, non quidem Valentini, sed Salomonis. Det Skrift, σοφία Ἰησοῦ Χριστοῦ, som C. Schmidt har fundet, og hvorom han beretter i Sitzungsberichte der preuss. Akademie der Wissenschaften 1896, er desværre endnu ikke udgivet. Hvad Schmidt anfører deraf (anf. Sted S. 841), tillader ikke nogen sikker Slutning angaaende dets Oprindelse; dog synes en af Sætningerne nærmest at tale mod valentiniansk Oprindelse.

4) Klem. Strom. VII. 17. 106. Naar Zahn (Forschungen III. 123 ff.; G. N. K. II. 961 ff.) vil hævde Theodas' Identitet med den Theodotos, hvis Skrift Klemens har excerperet, kan dette ikke betragtes som mere end en Mulighed. Det samme gælder den af Vetter (Der apokryphe dritte Korintherbrief 1894. S. 53) opstillede, af Harnack (G. L. II., 1. S. 292 A. 1) som tiltalende betegnede Hypothese, at Theodas skulde være identisk med Theonas i Kor.'s Brev til Pavlos c. 8.

stisk: ita nusquam jam Valentinus et tamen Valentiniani (adv. Val. c. 4). Dog findes der netop i vor ældste Kilde en Fremstilling, der synes at hvile paa en eller flere gode ældre Kilder. Efter at nemlig Irenæos har gjort Rede for Valentinos' Discipel Ptolemæos' System paa Grundlag af eget Kendskab til hans Skrifter, vil han for at give en levende Forestilling om de mange Variationer indenfor Skolen fremstille Valentinos' egne og nogle andre Valentinianeres Tanker[1]). Valentinos' Lære fremstilles her paa følgende Maade. Af det uudgrundelige Guddomspar Ἄρρητος og Σιγή udstrømmer et andet Par, Faderen og Sandheden (πατήρ, ἀλήθεια). Fra disse udgaa atter Ordet og Livet (λόγος, ζωή), Mennesket og Menigheden (ἄνθρωπος, ἐκκλησία), hvilke med de fire førstnævnte danne en ὀγδοάς. Fra Ordet og Livet udstrømme atter 10 Kræfter eller Æoner, fra Mennesket og Menigheden tolv andre. Den ene af disse sidste bliver ved sit Fald Aarsag til alt det øvriges Tilblivelse. To Grænsevogtere (ὅροι) danne Adskillelse, den ene mellem Guddomsdybet (βυθός) og den øvrige Fylde (πλήρωμα), mellem den ufødte Fader og de tilblevne Æoner, den anden mellem Pleroma og den sidste faldne Æon. Denne sidste frembringer „i Erindring om det (eller de) bedre“ sammen med en Skygge Kristus, som efter at have afført sig Skyggen iler ind i Guddomsfylden. Den forladte Moder, som nu er udtømt for sit aandelige Væsen, frembringer Demiurgen, ogsaa kaldet den almægtige, og desuden et Væsen kaldet „den venstre Fyrste“ (ἀριστερὸς ἄρχων). Endnu meddeles der noget om Jesus, om hvis Afstamning der gengives forskellige Forestillinger, saa at man paa dette Punkt ikke faar Klarhed over, hvad Valentinos selv har ment. Endelig om Helligaanden hedder det, at den er udstrømmet fra Sandheden; den gaar usynlig ind i Æonerne og befrugter dem.

---

1) Om denne Beretning, se ovenf. S. 12 A. 6.

Denne Beretning er ikke fri for en Del Uklarhed. For det første er der et Par Enkeltheder, hvor nøjere Oplysning i høj Grad savnes. Naar der f. Eks. midt i Fremstillingen pludselig tales om en βυθός, kunde man ønske at vide, om denne er identisk med den uudsigelige (ἄρρητος), som Hilgenfeld mener[1]), eller om den er et Guddomsdyb, hvorfra ogsaa Ἄρρητος og Σιγή tænkes udgaaede. Ogsaa om Forholdet mellem Jesus og Kristus erfare vi intet; hvad Jesus angaar, er det allerede bemærket, at de forskellige refererede Forestillinger[2]) gør det umuligt at erkende Valentinos' egen Opfattelse, og hvad der berettes om Kristus, hans Fødsel af den faldne Æon og hans Opgang til Pleroma, lader sig ikke sammensmelte til en klar Forestilling med den eneste kristologiske Udtalelse, som Fragmenterne indeholdt (ovenfor S. 25). Det beror paa et altfor optimistisk Syn, naar Hilgenfeld[3]) mener, at Irenæos' Fremstilling paa alle Punkter føjer sig naturlig supplerende til Fragmenterne.

Og bortset fra disse Enkeltheder, hvorledes er det hele at forstaa? Er det en blot digterisk, fantastisk Iklædning for abstrakte Tanker? Er Æonerne Egenskaber hos Gud eller personlige Væsener? Vi erfare herom af Tertullianus[4]), at først Valentinos' Discipel Ptolemæos i Æonerne saa personlige Væsener, medens Valentinos selv med Æonerne betegnede sensus et affectus et motus

---

1) Hilgenfeld, Ketzergeschichte. S. 309.

2) Snart skal han være udgaaet fra en Æon Θελητός snart fra Kristus, snart fra ἄνθρωπος og ἐκκλησία.

3) Hilgenfeld, anf. Skr. S. 316.

4) Tertull. adv. Val. c. 4. Det hedder om Ptolemæos: nominibus et numeris Æonum distinctis in personales substantias, sed extra deum determinatas, quas Valentinus in ipsa summa divinitatis, ut sensus et affectus et motus incluserat. At Tertullianus hermed skulde have ment, at Ptolemæos opstillede et større Antal Æoner end Valentinos, hvad W. Møller (Geschichte der Kosmologie osv. S. 415 Anm.) gør gældende, er, som Ordene lyde, fuldstændig umuligt.

i selve Guddommen. Vi kunne ikke længere bedømme, om Tertullianus har Ret eller ikke i denne Paastand. Kun saa meget tør vi sige: Valentinos kan ikke med Æonerne have forbundet saadanne Forestillinger, at derved Gudsbegrebets Enhed sprængtes, thi Guds Enhed fandt vi stærkt betonet i Fragmenterne fra hans Haand. En Opfattelse af Æonerne som personlige Væsener behøver imidlertid ikke at have denne Konsekvens; de kunne nemlig ses som Udstrømninger fra eller Dele af den ene ufødte Gud. Denne Forestillingsmaade vilde kunne falde godt i Traad med den panteistisk farvede Gudsopfattelse, som vi fandt i Valentinos' Salme[1]).

Af Kirkefædrenes Beretninger vinde vi saaledes angaaende Valentinos' Lære ikke noget egentlig nyt. Vi finde Bekræftelse paa, hvad allerede Fragmenterne lod os formode, at han har talt om en Flerhed af Æoner i den ene Gud. Og i den Maade, hvorpaa han talte derom, mærke vi, hvorledes hans Ord nu end ere at fortolke, ogsaa her den samme sindrige Opfindsomhed, den samme digteriske Fantasi, hvorom de faa bevarede Fragmenter aflagde saa klart et Vidnesbyrd. Endelig se vi her, at selv Djævlen — thi der kan vanskelig menes nogen anden med ἀριστερὸς ἄρχων — Føreren for de Dæmoner, hvorom vi i Fragmenterne hørte, tænkes at være et Led i den sammenhængende Kæde, som Valentinos i sin Salme skuer udgaaende fra Guddomsdybet[2]).

---

1) Selv om Æonerne virkelig ere at forstaa som personlige Væsener, vilde dermed endnu ikke være givet, at alt, hvad der siges at foregaa i Æonverdenen, er tænkt som virkelige Begivenheder. Smlgn. herom ovenf. S. 50 f.; 59 ff. Vi skulle ogsaa senere komme tilbage til dette Spørgsmaal.

2) At Oprindelsen til Navnene i Æonrækken maa søges i Joh. Evang., er paavist af Zahn, G. N. K. I S. 736 ff. Vi vinde herved Bekræftelse paa, hvad Fragmenterne lærte os om Valentinos' Forhold til Skriften. Traditionen om Theodas er Eksempel paa andre Autoriteters Sideordning med Skriften — hvad ogsaa Fragmenterne vidnede om.

b. Valentinianerne.

Valentinos fandt hurtigt Disciple overalt; i alle Egne — i Østen som i Vesten — mærke vi, at Kirkens Mænd i Valentinianismen saa en farlig Fjende. Dog udelukkede Discipelforholdet til Valentinos ikke, at der mellem de enkelte valentinianske Lærere gjorde sig større eller mindre Forskelle gældende. Kirkefædrene bruge ofte de mange Variationer i Læreformerne som Bevis for, at Valentinianismen umulig kunde besidde Sandheden. Satirisk bemærker Tertullianus herom, at kan man ikke opstille noget andet Kendetegn paa Valentinianismen, saa har man i hvert Fald i Foranderligheden et godt Kendetegn. *Abscesserunt enim a conditore, sed minime origo deletur, et si forte mutatur, testatio est ipsa mutatio.* [1]) Det er dog først hos Hippolytos [2]), vi høre om en ligefrem Spaltning mellem en østlig og en italiensk Skole. Som Forskel angives, at den vestlige Skole taler om en psykisk Legemlighed hos Kristus, medens den østlige har et mere doketisk Præg og kun mener at kunne tale om et aandeligt Legeme hos Kristus. Denne dobbelte Opfattelse have vi jo allerede fundet repræsenteret indenfor Excerpterne. [3]) I den Sammenhæng blev der allerede fremhævet, at dette umulig kan have medført en dybere gaaende Læreforskel. Kirkefædrenes Tendens maatte snarere lede dem til at overdrive end til at dække over de indre Modsætninger inden-

---

1) Tertull. adv. Val. c 4.

2) Hipp. Phil. VI. 35. Vel har allerede Tertullianus (adv. Val. c. 11) talt om en Forskel i Bestemmelsen af Kristi Gerning, men han har ikke nærmere angivet, hvori Forskellen bestod, ikke heller givet de forskellige Partier noget Navn.

3) Se ovenfor S. 49 f.; 57 ff. Efter Tertullianus skal den østlige Skoles Opfattelse have staaet Valentinos selv nærmest (adv. Val. c. 4). Zahn (G. N. K. I. S. 726) finder dette bekræftet ved den kristologiske Udtalelse i Valent. Fragm. 3 (se ovenfor S. 25), men det er i høj Grad usikkert, om denne virkelig repræsenterer den mest yderliggaaende Doketisme.

for Valentinianismen; og dog berette de os ganske vist om Læreforskelle, men intet om indbyrdes Strid. Dette mindsker noget det Savn, man føler ved, at det sparsomme Kildemateriale ikke giver os et fyldigt Indblik i Forskellighederne i de valentinianske Tankebygninger.

For de fleste Læreres Vedkommende kende vi ikke meget mere end Navnet; dette gælder saaledes den kun af Tertullianus nævnte Aleksander, Forfatter af et Skrift, maaske med Titlen Syllogismer,[1]) og den ligeledes kun af Tertullianus (adv. Val. c. 4) omtalte Theotimos, som har skrevet om Loven. Det gælder ogsaa den Sekundus, som af Irenæos omtales umiddelbart efter den gamle Beretning om Valentinos' egen Lære,[2]) da de faa Bemærkninger, hvormed Irenæos karakteriserer hans Opfattelse, ikke give os nogen klar Forestilling om denne. Efter Sekundus fremstiller Irenæos en anden „berømt Lærers“ Tanker; man har her uden at opnaa Enighed gættet paa flere af de os ellers bekendte Navne.[3]) For en af de valentinianske Læreres Vedkommende, en, som nævnes i flere Beretninger, nemlig Kolorbasus, Markos' Lærer, har man endog kunnet gaa saa vidt, at man har opkastet Tvivl om hans Tilværelse. Hans Navn skal være fremkommen ved, at Hippolytos misforstod et Ord hos Irenæos.[4])

Naar vi vende os til de Mænd, som Hippolytos nævner som Repræsentanter for de to Skoler, nemlig Axionikos og Bardesanes for den østlige Læreform, Herakleon og

---

1) Tertull. de carne. 16; 17.

2) Iren. I. 11. 2.

3) Neander (Genet. Entwickl. o. s. v. S. 169. 356), Salmon (Smith & Wace i Artiklerne Epiphanes og Marcus), Brooke (anf. Skr. S. 37) mene, at her sigtes til Markos; Harvey (Note til Stedet i hans Udgave af Irenæos), Hilgenfeld (Ketzergesch. S. 288) til Kolorbasus; Harnack (Quellenkritik S. 62 ff) til Herakleon.

4) Iren. I. 14. 1. Saaledes Lipsius, zur Quellenkritik S. 166 ff. og Smith & Wace IV. S. 1078.

Ptolemæos for den vestlige, flyde Efterretningerne noget rigeligere. Dog ikke for Axionikos' Vedkommende, om hvem vi intet vide. Hvad Bardesanes angaar, er det tvivlsomt, om han med Rette kan kaldes Valentinianer. Han er ganske vist bleven fremstillet som saadan af Hilgenfeld; [1]) andre have derimod hos ham fundet mere Slægtskab med den ophitiske Gnosis. [2]) I hvert Fald er der i Bardesanes' Tanker indblandet saa mange fremmede Elementer, at hans Tankebygning ikke paa naturlig Maade lader sig indordne i en Fremstilling af Valentinianismen, men kræver en selvstændig Behandling.[3]) Om Herakleon, hvis Tanker vi allerede gennem Fragmenterne have lært ret indgaaende at kende, erfare vi hos Origenes,[4]) at han var Discipel af Valentinos selv. I det Ord, som anvendes, ligger utvivlsomt, at Discipelforholdet hvilede paa personligt Bekendtskab med Mesteren, [5]) hvoraf følger, at han i Tid ikke kan sættes meget senere end denne. Dette stadfæstes ved, at han allerede af Irenæos omtales som en bekendt Valentinianer og af Klemens Aleksandrinus nævnes som en af de mest ansete Mænd indenfor Skolen.[6]) Om Stedet, hvor han virkede, vide vi intet sikkert. Neander

---

1) Hilgenfeld: Bardesanes, der letzte Gnostiker 1864 og Ketzergeschichte S. 517 f, især 519.

2) Neander i Genet. Entwickl o. s. v. S. 190 ff. og Lipsius i Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie 1863 S. 435 ff.

3) Se især Krüger i H. R. E.[3] II. S. 400 ff og Duvals Fremstilling (som først efter Udarbejdelsen af min Bog er kommen mig i Hænde), i La littérature syriaque. Paris 1900 S. 241—248. Allerede Walch, Ketzerhistorie I. S. 407; 422 benægtede, at Bardesanes tilhørte den valentinianske Skole.

4) Origenes Comm. in Joann. II. 8.

5) Se Brooke, Fragments of Herakleon S. 31 A. 2.

6) Iren. II. 4. 1., Klem. Strom. IV. 9. 71; Eclog. proph. § 25. — Hvad Herakleons Lære angaar, erfare vi intet sikkert udover, hvad vi vide fra Fragmenterne. At ville supplere vor Kundskab udfra den i høj Grad usikre Beretning i Hippolytos' Syntagma (se Kunze: De fontibus Gnost. hist. S. 73 ff.), saaledes som Brooke gør (anf. Skr. 35 ff.), er næppe forsvarligt.

har gættet paa Aleksandria;[1]) da han imidlertid, som allerede nævnt, af Hippolytos henregnes til den italienske Skole, har Salmons Formodning om en italiensk By — dog ikke Rom — som Virkeplads større Sandsynlighed for sig.[2]) Men vi lades desværre her som paa saa mange andre Punkter vedrørende de valentinianske Læreres Historie i Uvished.

Om Ptolemæos og Markos have vi saa udførlige Beretninger, at det vil blive nødvendigt nedenfor at gøre nøjere Rede for disses Indhold. Endnu bør nævnes en Repræsentant for den østlige Skole Theodotos, af hvis Værk Klemens Aleksandrinus gjorde de ovenfor udførligt behandlede Excerpter. Som et Eksempel paa, hvorledes Valentinianismen ogsaa blandt de kirkelige Embedsmænd gjorde sine Erobringer, kan nævnes den romerske Presbyter Florinus, hvis Overgang til Valentinianismen foranledigede Irenæos til at skrive baade et Brev og et Skrift til Florinus[3]) og til desuden at rette en skriftlig Henvendelse[4]) til den romerske Biskop Victor.[5])

---

1) Neander, Genetische Entwicklung etc. S. 143.

2) Salmon i Smith & Wace, Dictionary II. S. 900. — Den i Prædestinatus hær. 16 (Oehler, corpus hæreseol. I. S. 237) omtalte Herakleon kan næppe være Valentinianeren Herakleon. Om de forskellige Forsøg paa at finde en Sandhedskærne i hin Beretning se Lipsius, Chronologie der römischen Bischöfe 1869. S. 254; ligeledes Harnack i Texte und Untersuchungen XIII. 1. S. 48 A 1. Salmon afviser alle saadanne Forsøg med den Bemærkning: „It seems to us rather too complimentary to Prædestinatus to assume, that a story peculiar to him has been built on any substratum of fact.“ (Smith & Wace II. S. 900).

3) Evseb. hist. eccl. V. 20. Brevets Overskrift var *περὶ μοναρχίας ἢ περὶ τοῦ μὴ εἶναι τον θεὸν ποιητὴν κακῶν*. Skriftets Titel var *περὶ ὀγδοάδος*; jvfr. Zahn i Forschungen IV. S. 284 f.; 303—308.

4) Et syrisk Fragment af denne er bevaret. Harveys Udgave, Fr. 28 (II. S. 457).

5) For Fuldstændigheds Skyld skal endnu nævnes, at der omtales en Valentinianer Candidus, der har disputeret med Origenes, at Makarios Magnes (IV. 15) omtaler en Valentinianer Droserius,

Allerede i det tredje Aarhundrede er Valentinianismens Blomstringstid forbi, og dog kunne vi ikke desto mindre forfølge dens Spor til ind i det femte Aarhundrede. Ganske tilfældige Oplysninger, som vi hist og her erholde, give os et desværre stærkt begrænset Indblik i den gamle Kirkes Syn paa Valentinianismen i den følgende Tid, da den ikke længere var farlig for Kirken, men førte en stille og næsten ubemærket Tilværelse. Af et af Cyprianus' Breve[1]) ere vi formentlig berettigede til at slutte, at den romerske Biskop Stephanus under Kampen om Kætterdaabens Gyldighed ogsaa har anerkendt, at der ved Valentinianernes Daab fødtes *filii dei* og virkedes Syndernes Forladelse. Men fra det Tidspunkt, da Kristendommen kom under Statsmagtens Værn, oprandt der svære Tider for alle kætterske og skismatiske Samfund og dermed ogsaa for Valentinianerne. Constantinus' strænge Edikt af Aar 336 nævner dem mellem de „Livets og Sandhedens Fjender", hvem han fratager alle Kirker og Forsamlingsbygninger.[2]) I Slutningen af fjerde Aarhundrede høre vi dog om, at der endnu kunde findes en valentiniansk Kirkebygning i en Landsby; Ødelæggelsen af en saadan ved fanatiske Munke kom til at volde Ambrosius Vanskeligheder, idet Kejser Theodosius paabød disse Munkes Afstraffelse. Ambrosius, der i den valentinianske Menighed ikke kunde erkende andet end en *conventus gentilium*, og derfor ikke i Munkenes Færd kunde se nogen strafværdig Forsyndelse, udvirkede til Slut, at Kejseren tog sin Befaling tilbage.[3])

---

og at der i Methodios' Skrift περὶ αὐτεξουσίου optræder to Valentinianere, den ene ved Navn Valens, den anden uden Navn. Endelig nævnes der en vis Kossianos i Theodoret. hær. fab. I. 8 (Pariserudgaven IV. S. 201) og en Mand ved Navn Karpion, som disputerede med den hellige Nilos (nærmere nedenfor).

1) Cyprian Ep. 74,7 (Hartels Udgave S. 805,4).

2) Evseb. Vita Const. III. 64.

3) Se herom Brevene i Ambrosii Epist. lib. I. (Mignes Udgave XVI. Sp. 946—963). Münter siger ikke uden Grund (Versuch über die kirch-

Ambrosius minder i denne Anledning Kejseren om, at han dog selv har forbudt de valentinianskeSammenkomster.[1]) Skønt de som Regel ikke udtrykkelig nævnes, have altsaa ogsaa Valentinianerne lidt under den Hærskare af kejserlige Edikter mod Hæretikere, der udstedtes fra Kejserborgen i Konstantinopel efter Ortodoksiens endelige Sejr. Noget senere, nemlig i et Edikt fra 428, finde vi dem endnu, endog udtrykkelig nævnte med Navn.[2])

Endnu nogle faa Vidnesbyrd om Valentinianernes Eksistens paa dette sene Tidspunkt ere naaede til vor Tid.[3]) Særlig kan det anføres, at Epifanios kender valentinianske Menigheder i Ægypten paa hans egen Tid.[4]) I det femte Aarhundrede taler Theodoretos om samtidige Valentinianere,[5]) og den hellige Nilos, som *divinarum rerum amore permotus*[6]) opgav et Statsembede i Konstantinopel for at føre en Eneboertilværelse i Egnen om Sinaj, havde en Disput med en Valentinianer Karpion.[7]) Men da havde Valentinianerne ikke længer nogen nævneværdig Betydning; ironiserende kunde allerede Gregorios fra Nazianzos sige om dem, at de nu vare vendte tilbage til det Dyb

---

lichen Alterthümer der Gnostiker. Anspach 1790 S. 81), at Ambrosius herom taler „in einem eines Gelehrten und eines Bischofs höchst unwürdigen Ton.“

1) Se Ambrosius, anf. Sted Sp. 954.

2) Codex Theodos. XVI, 5. 65 (Hänels Udgave Sp. 1570).

3) Julian Ep. 43; Makarios Magnes IV. 15 omtaler en Valentinianer Droserius og hans Tilhængere. Ogsaa Afraates hom. 3,6 synes at omtale samtidige Valentinianere.

4) Epifan. hær. 31,7.

5) Theodoret, hær. fab. Præf. in lib. II. (Pariserudgaven IV. S. 218). De øvrige Steder, hvor han omtaler Valentinianerne (I. 7. 8; V. 6. 11; Ep. 104. 125 samt Stederne i Dialogerne), bringe intet af Betydning.

6) Fessler-Jungmann, Instit. patr. II. 2 S. 109.

7) Nili Ascetae Epistolarum libri IV. ed. Leo Allatius. Rom. 1668. Lib. I. Ep. 234 (Side 87).

(βυθῷ), og den Tavshed (σιγῇ), som de vare værdige til.[1])

Den omtalte Begivenhed under Ambrosius har ogsaa Interesse derved, at vi kun her direkte høre Tale om en valentiniansk Kirkebygning. Ellers faa vi jo desværre næsten aldrig noget Indblik i Valentinianernes Menighedsliv. Og dog kunde det have en særlig Interesse at erfare noget om, hvorledes dette formede sig i et Samfund, i hvilket en filosofisk Kristendom skulde sættes i Praksis. Enkelte Efterretninger om deres Liturgi og om Eksistensen af Biskopper i deres Menigheder ville senere blive berørte. Der staar jo nemlig endnu tilbage at undersøge de udførlige Beretninger om Valentinos' Disciple Ptolemæos og Markos og at fremstille det valentinianske Læresystem, som Hippolytos i Philosophumena fører frem for os.

c. Ptolemæos og hans Disciple.

Ptolemæos blev, som vi ovenfor saa, af Hippolytos nævnt sammen med Herakleon som Repræsentant for den vesterlandske Gren af Valentinianismen. Det er sandsynligt, at han ligesom Herakleon har været en personlig Discipel af Valentinos; i hvert Fald maa hans Virksomhed have fundet Sted paa et saa tidligt Tidspunkt, at der ikke derudfra kan hentes noget Argument imod den Antagelse. Af Irenæos' Ord i Indledningen til hans store Værk faar man nemlig det bestemte Indtryk, at han ikke længer staar overfor Ptolemæos selv, men overfor hans Disciple, hvoraf følger, at hans Virksomhed maa være falden mellem 145 og 180[2]).

---

[1]) Greg. fra Naz. Or. 23. — Omtalen af dem i Conc. Quinisext. can. 95 er ikke Bevis for, at der dengang endnu fandtes Rester af dem. De nævnes kun for Fuldstændigheds Skyld mellem en hel Del andre.

[2]) Harnack, G. L. II., 1. S. 294 og Anm. 5.

Foruden Brevet til Flora maa Ptolemæos have efterladt andre Skrifter; Irenæos erklærer nemlig, at han som Kilder for sin Fremstilling har benyttet Skrifter af saadanne, der kalde sig selv Valentinos' Disciple, og da han kort efter nævner Ptolemæos, vil efter al Sandsynlighed et eller flere Skrifter af Ptolemæos have været blandt Irenæos' Kilder[1]). En senere i Fremstillingens Løb af Irenæos anført Fortolkning til Prologen til Johannes' Evangelium tillægges udtrykkelig Ptolemæos[2]).

Dels paa Grundlag af sit Kendskab til dette eller disse Skrifter af Ptolemæos og hans Disciple, dels ogsaa paa Grundlag af personligt Kendskab til nogle Valentinianere giver Irenæos en udførlig Fremstilling af Ptolemæos' Lære, hvortil Hippolytos intet nyt har at føje[3]). Det skinner dog tydeligt igennem, at Irenæos ikke blot vil gengive Ptolemæos' egen, men ogsaa hans Disciples Lære; dels siges det ligefrem, dels mærkes det paa smaa Variationer i Forestillingerne[4]). Trods disse Forskelle er Gangen i Verdensdramaet, som Ptolemæos opruller det for os, let at erkende.

Som hos Valentinos begyndes her med en Urgrund (*βυθός*), ogsaa kaldet den første Fader (*προπάτωρ*). Fra ham udgaar en Række Æoner, der bære omtrent de samme Navne, som allerede ere os kendte fra Irenæos' Beretning om Valentinos. Kun er her en umiskendelig Tendens til at benævne samme Æon med flere Navne; saaledes kaldes den første i det andet Æonpar baade

---

1) Zahn, G. N. K. I. S. 727 ff.

2) Irenæos I. 8. 5. Et Ptolemæus quidem ita. At denne Fortolkning ikke blot er et eksegetisk Produkt af den ptolemæiske Skole (Heinrici), men virkelig Ptolemæos' egne Ord, har Zahn paavist G. N. K. II. S. 957 ff.

3) Staehelin: Die gnost. Quellen Hippolyts S. 4.

4) I. 2. 3. *ἔνιοι δὲ αὐτῶν*; jvfr. I. 2. 4; I. 11. 5.

νοῦς, μονογενής, πατήρ, og *ἀρχή* [1]). Vi træffe ogsaa her Tallet 30 og den samme Fordeling som hos Valentinos, en første *ὀγδοάς*, Roden til alt (*ῥίζα καὶ ὑπόστασις τῶν πάντων* I. 1. 2), og dernæst to Grupper paa ti og tolv. Tallet 30 fandt de antydet i de 30 Aar, i hvilke Frelseren levede en stille og skjult Tilværelse. Disse 30 Æoner danne tilsammen den usynlige og aandelige Pleroma (I. 1. 3). Længsel efter at begribe den uerkendelige Fader fylder den sidste Æon med et stærkt Begær, men hun holdes tilbage af en Grænsevogter. [2]) Medens efter Valentinos' egen Lære Sophia nu udskilles af Pleroma, lærer den ptolemæiske Skole, at hun selv forbliver, men hendes Begær udskilles. [3]) I denne udskilte Visdom (*ἐνθύμησις*, ogsaa kaldet Achamot) [4]) har alt udenfor Pleroma sin Oprindelse. Dog er hun ikke uden Hjælp fra oven Den enbaarne (*μονογενής*) frembringer Kristus og den Helligaand med det Formaal at hindre lignende Forstyrrelser af Harmonien indenfor Pleroma. Og da der atter lød en enstemmig Lovsang til den uerkendelige Fader, frembringe alle Æonerne, enhver ydende det bedste, som den ejer, Pleromas fuldkomne Frugt Jesus, ogsaa kaldet Soter, Kristus eller Logos. (I. 2. 6). Disse to, Kristus og Frelseren, komme Achamot hjælpende i Møde; af hendes Følelser overfor dem, af hendes Længsel efter dem, af hendes Smerte, naar de forlade hende, opstaar alt i Verden. Med rig Fantasi udmales der nu, hvorledes alle de forskellige Ting i Tilværelsen have deres Oprindelse i hendes

---

1) Iren. I. 1. 1. I Rækkefølgen af Æonerne var der heller ikke altid fuld Overensstemmelse. I. 12. 2. berettes der om nogle, der lod *ἄνθρωπος* og *ἐκκλησία* udgøre tredje Æonpar.

2) I Valentinos' System var der to Grænsevogtere, her kun en; men der tillægges ham flere Navne (I. 2. 4.), deriblandt *σταυρός* og *λυτρωτής*·

3) Om lidt forskellige Forestillingsrækker paa dette Punkt, se Hilgenfeld, anf. Skr. 352 ff.

4) Temmelig sikkert af הַחָכְמוֹת

Frygt, Sorg, Raadvildhed, i hendes Taarer og hendes Latter. De smaa Variationer, der findes i Skildringen heraf, lade sig ikke forklare blot ved Unøjagtigheder i Referatet, men have deres naturlige Grund i, at Fantasien paa disse Omraader fik frit Spillerum.[1]) Af Achamot frembringes nu altings Fader og Konge, Verdensbygmesteren, Demiurgen (I. 5. 1); derimod Djævlen, Verdensbeherskeren, der efter Valentinos' egen Lære ogsaa blev frembragt af den faldne Sophia, er her en Skabning af Demiurgen (I. 5. 4). Han er nu fjærnet længere fra altings Ophav.

Inden vi gaa videre i Irenæos' Beretning om den ptolemæiske Skoles Lære ville vi et Øjeblik dvæle ved Spørgsmaalet om, hvorledes de her gengivne Forestillinger passe ind i Billedet af den Ptolemæos, vi kende som Forfatter af Brevet til Flora. I dette hørte vi om den ene utilblevne Gud; vi sporede tillige, at Verdens Skabelse tillagdes et fra denne forskelligt Væsen, og der omtaltes desuden en Modstander, hvis Væsen var Ondskab. Og der stilledes Flora i Udsigt en nærmere Belæring, som kunde hjælpe hende til at forstaa, hvorledes trods alt dette dog Guds Enhed kunde fastholdes. Giver nu Irenæos' Beretning os en nærmere Vejledning i denne Henseende?

Ved første Øjekast synes Guds Enhed her at forsvinde i alle disse Æonrækker; men gaa vi til Læsningen med den rette Forudsætning, med det Kendskab til Ptolemæos, som hans eget Brev har givet os, da ville vi kunne mærke, at Forestillingen om Guds Enhed ogsaa her er det bærende, og da ville vi tillige klart erkende, at det var et panteistisk farvet Gudsbegreb, der hjalp Ptolemæos saavel som hans Mester Valentinos til trods Tanken om Verdensskaberen og Æonrækkerne at fastholde Guds

---

[1]) Smlgn. Stederne I. 2. 3., I. 4. 1., I. 5. 3.

Enhed. At den ptolemæiske Skole nemlig, ogsaa efter Irenæos' Beretning, ikke blot har talt om de mange Æoner, men ligesom Valentinos har kunnet tale om „den levende Æon", fremgaar af, at man efter Irenæos (I. 3. 1) som Skriftbegrundelse for Læren bl. a. har henvist til Efes. 3, 21: *εἰς πάσας τὰς γενεὰς αἰώνων τοῦ αἰῶνος*, og heri fundet Støtte for Tanken om mange Æoner, indeholdte i den ene Æon. Og hvorledes denne Enhed tænktes, give flere Udtalelser os et ret tydeligt Indblik i. I den Sammenhæng, hvor det skildres som den Helligaands Gerning at samle alle Æonerne til en harmonisk Takkesang, hedder det, at de alle skulle blive lige, alle skulle blive *Νόες*, alle *λόγοι*, alle *ἄνθρωποι* eller alle *Χριστοί*.[1]) Derfor kan ogsaa den ved Æonernes fælles Virksomhed frembragte Jesus benævnes med forskellige Æon-Navne, ja, fuldt bliver hans Væsen først udtrykt, naar han betegnes som „alt".[2]) Som Skriftbegrundelse herfor henviste de til Col. 3, 11 (Iren. I. 3. 3). I den ovenfor omtalte Fortolkning til Prologen til Johannes' Evangelium, som Irenæos tillægger Ptolemæos selv, gør denne ikke blot Adskillelse mellem de forskellige Æoner, men er lige saa ivrig for at paavise deres Enhed. Efter at Ptolemæos har skelnet mellem *θεός*, *ἀρχή* og *λόγος*, siger Irenæos om ham: „Han gør dem atter til ét" (*πάλιν αὐτὰ ἑνοῖ*), og kort efter begrundes Enheden saaledes: „Thi hvad som er født af Gud, er Gud" (*τὸ γὰρ ἐκ θεοῦ γεννηθὲν, θεός ἐστιν*) (Iren. I. 8. 5). Denne Sætning stiller Gudsbegrebets panteistiske Karakter i det klarest mulige Lys. Og naar det netop er Jesus, som kaldes „alt" (*τὰ πάντα*), tyder det paa, at mellem alle det

---

1) Iren. I. 2. 6. . . . *ἴσους κατασταθῆναι τοὺς Αἰῶνας λέγουσι, πάντας γενομένους Νόας, καὶ πάντας Λόγους, καὶ πάντας Ἀνθρώπους καὶ πάντας χριστούς.*

2) Iren. I. 2. 6. Jesum, quem et Salvatorem vocari, et Christum, et Logon patronymice, ac omnia, quoniam ab omnibus esset.

ufattelige og derfor ogsaa egentlig ubenævnelige Guddomsvæsens Aabenbaringsformer er Jesus den, der ansaas for den fuldkomneste og derfor ogsaa den, hvis Navn med størst Ret kunde anvendes om Gud — med andre Ord: ogsaa Irenæos' Beretning tyder paa, at Forholdet i den kristelige Forkyndelse maatte blive netop saaledes, som de apokryfe Apostelakter have vist os, at det virkelig var.

En udførlig Gengivelse af Irenæos' Beretning om den ptolemæiske Skoles Lære om Verdens og Menneskets Tilblivelse, om Forløsning og Fuldendelse vil formentlig være overflødig. Dels vilde vi derved komme til at gentage en Del, som allerede er os bekendt fra Excerpterne, dels vil en Opregning af de mangfoldige indbyrdes noget varierende Myther ikke have nogen væsentlig Betydning for Kendskabet til Valentinianernes Tanker,[1]) men kun tjene til at vise deres rige Fantasi og deres Tilbøjelighed til at give denne Evne frit Løb paa det religiøse Omraade — hvad det allerede fremstillede vil afgive et tilstrækkelig tydeligt Vidnesbyrd om. Vi skulle derfor herom fatte os i stor Korthed. Ogsaa hos Irenæos finde vi den Hovedtanke, vi kende fra Excerpterne, at alt det lavere er et Afbillede af det højere; hele den synlige Verden og alt, hvad deri foregaar, er et Afbillede af Æonverdenen.[2]) I Skildringen af Demiurgens Dannelse

---

1) Dog ere Variationerne temmelig sikkert begrundede i de forskellige Læreres Lyst til at lægge mere Vægt paa en Side af Sagen end paa en anden. De Valentinianere, der skildres Iren. I. 11. 5., have utvivlsomt i særlig Grad villet betone Guds Uerkendelighed. I de fleste Tilfælde vil man imidlertid ikke med Sikkerhed kunne pege paa den Tanke, som har givet Anledning til vedkommende Gruppes afvigende Fremstilling, og Beretningen derom bliver saaledes af ringe Værdi.

2) *πάντα γὰρ ταῦτα τύπους ἐκείνων εἶναι λέγουσι.* Denne Sætning har nemlig utvivlsomt Anvendelse paa langt flere Omraader end det specielle, hvorom den udsiges. Iren. I. 7. 2. Især ses det

af Verden blive nogle i Excerpterne kun antydede Forestillinger videre udfoldede.[1]) Demiurgen er Fader til alt det psykiske og hyliske, højre og venstre, og ved Frelserens Komme er han rede til at bøje sig for ham; som Herakleon fandt hans Trosvillighed antydet i den kongelige Tjeners Skikkelse (Joh. 4), saa den ptolemæiske Skole i Høvedsmanden, ja endog i den gamle Simeon Typer paa Demiurgen.[2]) Menneskets Tilblivelse skildres paa lignende Maade som i Fragmenterne; i den hyliske Natur indblæser Demiurgen den psykiske; uden Demiurgens Vidende nedlægges den pnevmatiske[3]). Den hyliske Natur er bestemt til Undergang; den psykiske har en dobbelt Mulighed; Tilbøjelighed, det frie Valg bliver afgørende for dens Skæbne.[4]) Men det pnevmatiske, det, som er Verdens Lys og Salt, er sikker paa Fuldkommenheden.[5]) Naar Frelseren kommer, udrustet, som vi fandt det skildret ogsaa i Excerpterne, med det pnevmatiske fra Achamot, det psykiske fra Demiurgen og med sit „med uudsigelig Kunst beredte" psykiske Legeme[6]) — naar han

klart I. 5. 1.: Sophia er Afbillede af den usynlige Fader, Demiurgen af den enbaarne o. s. v. omtrent som i Exc. § 47. Ligeledes Iren. I. 5. 2.: Achamot kaldes ὀγδοάς, fordi hun bevarer den første ὀγδοάς' Tal.

1) ἑπτὰ στῦλοι Exc. § 47 blive her til syv Himle, og Himle tages ensbetydende med Engle, Paradiset er den fjerde Engel eller Himmel (jvfr. Exc. § 51) Iren. I. 5. 2.

2) Iren. I. 7. 5; I. 8. 4. Simeon kaldes ligefrem τύπος δημιουργοῦ.

3) Iren. I. 5. 4. De tre Naturer benævnes ogsaa her (Iren. I. 7. 5) efter Kain, Abel og Seth som i Exc. § 54.

4) Iren. I. 6. 1., smlgn. Exc. § 56; jvfr. ogsaa ἐὰν τὰ βελτίονα ἕληται. Iren. I. 7. 5.

5) I 6. 1. Bemærk Harveys Note I. S. 50. „May we not trace in these myths a parody of the Christian doctrine, that the Church of Christ was predestined to glory in the eternal counsels of the Father, before the foundation of the world was laid?

6) I. 6. 1.—I. 7. 2. tilføjes som en fjerde Bestanddel Soter, der fra Pleroma nedstiger i en Dues Skikkelse. — Med sit psykiske Legeme gik han gennem Marias Moderliv „som Vand gennem en Kanal". I. 7. 2. Valentinianerne have derfor anerkendt

kommer med Kasteskovlen i sin Haand — Kasteskovlen i Luk. 3,17 forklarede de om Korset med dets adskillende og befæstende Virksomhed — da blive de, i hvilke den pnevmatiske Natur har Overhaand, samlede ind til hans Rige. Fuldendelsen naas, naar alle Pnevmatikerne ere blevne indviede i alle Hemmeligheder, og have vundet den fuldkomne Erkendelse, naar alle Psykikere, vel ikke i Kraft af deres Natur, men ved Gerninger og Tro (δι' ἔργων καὶ πίστεως ψιλῆς) ere komne til den for dem bestemte Hvile, og naar alt det hyliske er bleven opbrændt i Ild.[1])

Irenæos' stærke Angreb paa den ptolemæiske Skoles Moral (I. 6. 2) kunne vi ikke skænke Tiltro; Fragmenterne vidne alt for højt derimod. Naar Irenæos vil bevise sine haarde Anklager ved Beretninger af Kvinder, som efter at have tilhørt valentinianske Menigheder, vare vendte tilbage til Kirken, kunne vi heri ikke se andet end Vidnesbyrd om den menneskelige Tilbøjelighed til, naar det gælder Modstandere, ud fra enkelte Forsyndelser, der ikke kunne vise andet end, at der er brodne Kar overalt, at slutte til en almindelig udbredt Fordærvelse. Kun et enkelt Punkt maa vi berøre. Man har ofte fremdraget et Sted[2]), ifølge hvilket nogle Valentinianere krævede, at alle skulde indgaa Forbindelse med en Kvinde for derved at afbilde Æonparrenes dybe Hemmelighed (eller,

---

Jesu Fødsel διὰ Μαρίας, ikke ἐκ; jvfr. Harnack: Dogmengeschichte I. S. 217 A. 1. og Kattenbusch: Das apostol. Symbol II. 1900. S. 624. At de ligefrem have forandret Ordlyden ἐκ Μαρίας i det romerske Symbol til διὰ Μαρίας, som K. Müller, Kirchengeschichte I. S. 74, paastaar, er ikke sikkert. Kattenbusch ender med Rette Undersøgelsen om Ordlyden af det romerske Symbol paa dette Punkt med et non liquet.

1) I. 6. 1. jvfr. I. 7. 2. Billedet af Brudgom og Brud anvendt paa Soter og hans Engle i deres Forhold til Achamot og Pnevmatikerne findes her som i Exc. § 63—64.

2) Irenæos I. 6. 4; jvfr. Klem. Aleks. Stromateis III. 1. Beg.

som det hedder, τὸ τῆς συζυγίας μελετᾷν μυστήριον). Men man glemmer altfor ofte, at der lige i Forvejen har været Tale om saadanne, der ikke vilde leve paa anden Maade med Kvinder end som med Søstre[1]). Irenæos opfatter begge Dele *in malam partem* — men næppe med Rette. I nogle Tilfælde har maaske Nydelsernes Evangelium faaet Overhaand i valentinianske Kredse; man ser jo ofte, at det, som begyndte i Aanden, ender i Kødet. Men hos Valentinos selv klang snarere Forsagelsens Grundtone igennem, og denne er vel ikke saa snart bleven glemt indenfor hans Menigheder.

Ogsaa om Skolens Stilling til Skriften, fælder Irenæos en haard Dom. Fra Brevet til Flora kende vi Ptolemæos som en Mand, der stærkt betonede Herrens Ord som Rettesnor, og som ogsaa delvis tillagde det gamle Testamente Autoritet. Dette finde vi bekræftet ved Beretningen hos Irenæos; det siges med rene Ord (I. 3. 6; I. 7. 3.), at han har søgt Begrundelse for sin Lære ogsaa i det gamle Testamente. Men som han i Brevet statuerede en Forskel i Oprindelse mellem Lovens forskellige Dele, erfare vi her, at han ogsaa mellem Profetierne har ment at kunne udpege saadanne, der stamme fra Demiurgen. Jævnsides med den flittige Benyttelse af Skriften fandtes der efter Irenæos' Beretning saavel som efter Fragmenternes Vidnesbyrd baade en hensynsløs Fortolkning, der lægger egne Tanker ind i Skriftens Ord — Irenæos oplyser den med mange Eksempler — og Opstillingen af andre med Skriften sideordnede Autoriteter. Det er ikke dristige Syner, man paaberaaber sig, som Valentinos selv gjorde; men som der allerede i Brevet til Flora henvistes til en apostolsk Tradition[2]), saaledes tales

---

1) Endnu Krysostomos, de virginitate c. 3—4 (Montfaucons Udgave I. S. 270), lader Jomfruelighedsidealet blive holdt højt i Ære af Valentinianerne.

2) παράδοσις ἀποστολική Epif. ed. Dindorf II S. 206, 19.

der her om en uskreven Overlevering[1]). Antagelsen af, at Jesus færdedes 18 Maaneder sammen med sine Disciple efter Opstandelsen[2]), gjorde dem det let at tænke sig, at Jesus havde givet sine Apostle en Række Meddelelser ud over dem, som vare nedlagte i de apostolske Skrifter[3]).

Den Iver efter at bevare et godt Forhold til Kirken, der lagde sig for Dagen i deres stærke Skriftbenyttelse, synes efter en enkelt forbigaaende Ytring af Irenæos at have givet sig tilkende ogsaa paa et andet Punkt, nemlig paa Liturgiens Omraade. Thi naar Irenæos lader dem som Begrundelse for deres Æonlære henvise til den i de kirkelige Bønner forekommende Slutningsformel *εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων*[4]), viser dette, at de valentinianske Menigheder rimeligvis have benyttet de sædvanlige kirkelige Bønner, idet de her som i Skriftens Ord ved en fri Fortolkning forstod at genfinde deres egne Tanker.

d. Markos og hans Disciple.

Medens vi for Valentinos' og Ptolemæos' Vedkommende havde Fragmenter af disse Mænds egne Skrifter, der kunde afgive Korrektiv for Kirkefædrenes Beretninger, ere vi for Markos' og hans Disciples Vedkommende desværre udelukkende henvist til disse sidste; vor Viden

---

1) Se især I. 8. 1 *ἐξ ἀγράφων ἀναγινώσκοντες*.

2) I. 3. 2. Til Gengæld lod de Jesu Lærervirksomhed kun strække sig over ét Aar I. 3. 3.; jvfr. Epifan. hær. 51, 28, Dindorf II. S. 493. — Ogsaa hos Herakleon findes en Antydning om et længere Samliv med Disciplene efter Jesu Jordelivs Afslutning, se ovenf. S. 39 A. 2. — De 18 Maaneder genfindes hos Ophiterne, se Iren. I. 30. 14 (maaske stammende fra Ascensio Jesajae, Anz, anf. Skr. S. 111).

3) Om Ptolemæos' Forhold til Skriften, se iøvrigt Heinrici, S. 85—87.

4) Iren. I. 3. 1. Allerede G. Arnold henledte Opmærksomheden herpaa. Unp. Ketzer u. Kirchenhist. I. Theil. B. 2. Cap. 4. § 18.

er som en Følge deraf meget ufuldkommen. Ogsaa her bliver Irenæos vor Hovedkilde [1]).

Markos omtales som virkende i Lilleasien [2]); det er da formodentlig ogsaa her, vi maa søge „den guddommelige Presbyter og Sandhedens Herold“, der skal have bekæmpet ham i Vers (Iren. I. 15. 6). Hans Disciple kom til Gallien og vandt her mange Tilhængere, hvilket forklarer den bitre Tone, som præger Irenæos' Omtale af dem. Hvad Markos' Levetid angaar, maa han have været en yngre samtidig af Valentinos; om han endnu selv levede, da Irenæos skrev sit Værk, kan ikke med Sikkerhed afgøres ud fra Irenæos' Udtryksmaade [3]).

Af Markos' Lære er det umuligt at faa noget klart Billede udfra det foreliggende Materiale. Han gjorde Krav paa at have faaet Sandheden aabenbaret derved, at selve den guddommelige Tetras havde vist sig for ham i kvindelig Skikkelse (I. 14. 1). De fire Æoner, hvoraf denne Tetras bestaar, have forskellige Navne; de kaldes *μονότης, ἑνότης, μονάς, ἕν* — skulle vi i disse Navne se en Tilbøjelighed til at stille Tanken om Guds Enhed i

---

1) Det er næppe berettiget, naar Hilgenfeld i sin Fremstilling af Markos' Lære ikke mindre end tre Gange fremhæver Irenæos' „Zuverlässigkeit.“ (S. 369, 370, 383). At han har kendt og brugt et eller flere Skrifter af Markos (og hans Disciple?), jvfr. Zahns G. N. K. I. S. 730 A. 1, og har stræbt at referere nøjagtigt, er utvivlsomt; men han har selv ikke forstaaet de Tanker, som ligge gemte bag de sære Former, og har derfor været udsat for ogsaa at begaa Fejl i Referatet af disse (jvfr. ovenfor S. 13).

2) Iren. I. 13. 5. Efter Zahn skal han have været af syrisk Herkomst paa Grund af de syriske Ord i Skolens Liturgi (Zahn, G. N. K. I. S. 729). Hieronymus' Efterretning om, at han skulde være en Ægypter (Hilgenfeld S. 370), er af Zahn eftervist at bero paa en Forveksling med en anden Markos (Zahn, G. N. K. I. S. 728 A. 4).

3) Hilgenfeld S. 369 og Harnack i G. L. II. 1. S. 296 ere nærmest tilbøjelige til at antage det. Zahn derimod ikke (G. N. K. I. S. 129 ff). Stederne af Irenæos ere samlede af Hilgenfeld S. 369 A.

Forgrunden? —, men de benævnes ogsaa med de allerede af Valentinos selv benyttede Betegnelser[1]). Iøvrigt findes her de velkendte Grupper paa 8, 10 og 12 Æoner, og Betydningen af Tallene 4, 8, 10 og 12 illustreres paa mangfoldig Maade ved Eksempler fra Skriften og fra Naturen[2]). Foruden med Tallene driver Markos ogsaa med Bogstaverne et lunefuldt Spil. De 30 Æoner ere som 30 Bogstaver, hvert frembringende sin ejendommelige Lyd, „som om den udtalte det hele“[3]); alle Tings Genopprettelse finder først Sted, naar alt vender tilbage til det ene Bogstav og frembringer den ene og samme Lyd. Menighedens Amen paa Jord er et Afbillede af hin himmelske Lyd[4]). De mange forunderlige Ting, han faar frem ved Slutninger ud fra Bogstavernes Talværdi, ville vi forbigaa, men derimod mærke os, at en panteistisk Tankegang skinner frem paa adskillige Punkter[5]). Saaledes f. Eks. i Omtalen af Kristus, naar det hedder, at den over Jesus i Daaben nedstegne Kristus i sig rummer „Faderen og Sønnen og Sige's kun gennem disse erkendelige, unævnelige Magt og alle Æonerne“[6]). Jesu Gerning bestemmes som dette dobbelte: at gøre Ende paa den

---

1) Se ovenf. S. 104. Ved Siden af Σιγή nævnes der dog ogsaa ἡ ὑπὲρ τὰ ὅλα χάρις I. 13. 2.

2) Fra Naturen saaledes de 4 Elementer, Dyrekredsens 12 Tegn; ved Forbindelse af de 7 Himle, deres Omkreds, Sol og Maane fremkom Tallet 10 o. s. v. I. 17. 1.

3) τὸν ἴδιον ἦχον ὡς τὸ πᾶν ὀνομάζειν I. 14. 1.

4) Salmon (Art. Markus i Smith & Wace III. S. 828) anfører til Sammenligning Hieronymus' Ord om Menigheden i Rom paa hans Tid (i Fortalen til 2den Bog af hans Kommentar til Galaterbrevet, Martianay's Udgave IV, 1. S. 255): „ubi sic ad similitudinem coelestis tonitrui Amen reboat“?

5) Se f. Eks. I. 14. 9 og det ovenf. S. 91 A. 2 citerede Sted af I. 13. 3. En med de apokryfe Apostelakter beslægtet Udtalelse om Guds mangeformede Enhed se I. 14. 4 (τὸ πολυμερές).

6) I. 15. 3, jvfr. lidt senere: ἐσχηκέναι δὲ αὐτὸν τε τὸν ἄνθρωπον αὐτὸν τε τὸν λόγον καὶ τὸν πατέρα καὶ τὸν ἄρρητον καὶ τὴν Σιγὴν καὶ τὴν ἀλήθειαν καὶ ἐκκλησίαν καὶ ζωήν.

Uvidenhed og Vildfarelse, hvori Menneskene indtil hans Komme havde levet, og at tilintetgøre Døden (I. 15. 2). Den os fra andre Repræsentanter for Valentinianismen velkendte Lære om, at de ringere Dele i Verdensaltet ere dannede efter de højeres Billede, finde vi ogsaa her gentagne Gange fremstillet[1]), ligesom ogsaa adskillige andre ægte valentinianske Tanker fremsættes, f. Eks. om Englenes Betydning for Menneskenes Frelse[2]), om den ene Æons Fald, om Verdens Frembringelse af Demiurgen, uden at denne forstod sit eget Værk tilfulde (I. 17. 1) m. fl. Da imidlertid alt dette kun flygtig berøres, er der ingen Grund til her at dvæle længere derved, saa meget mere som Markos' Disciple indbyrdes afveg en Del fra hverandre. „Ingen er", siger Irenæos, „fuldkommen blandt dem, naar han ikke har baaret Frugt i store Løgne" (I. 18. 1). Desuden indeholder Irenæos' Fremstilling saa mange Dunkelheder, at man, saa længe man kun besidder denne Beretning, maa give Irenæos Ret, naar han, efter at have fortalt, hvad Sige i sin Aabenbaring havde meddelt Markos, udbryder: *τίς δ' ἀνέξεταί σου τὴν τοσαῦτα φλυαροῦσαν Σιγήν;*

Om Markos' Lære faa vi saaledes kun lidet tilfredsstillende Oplysninger; derimod faa vi om Menighedsforholdene Efterretninger, som ikke ere uden Interesse. Et enkelt Sted i Excerpterne (§ 24) sporedes det, at Profetien havde et Hjemsted i de valentinianske Menigheder, hvorfra Excerpternes Kilder stammede. Efter Irenæos' Beretning holdtes Profetien højt i Ære ogsaa hos Markosianerne, og naar Irenæos lader den have sit Udspring i bevidst Selvbedrag og lader de frygteligste sædelige Fald knytte

---

1) I. 14. 2; I. 14. 9 (*τὴν κατ' εἰκόνα οἰκονομίαν*); I. 17. 1 (*κατ' εἰκόνα τῶν ἀοράτων*).

2) Stedet Mt. 18, 10 om Englene, der altid se Faderens Aasyn, er ofte bleven anvendt, se I. 13 6; I. 14. 1; I. 14. 4; jvfr. Exc. § 10 og se ovenf. S. 56.

sig dertil, kunne vi vistnok trygt gaa ud fra, at denne Skildring kun i nogle Tilfælde har svaret til Virkeligheden.[1]) Vi erfare endvidere, at sakramentale Handlinger have spillet en betydelig Rolle indenfor de markosianske Menigheder. Der fortælles, hvorledes man mente, at Vinen, naar „Paakaldelsens Ord“ (λόγος ἐπικλήσεως) blev udtalt over den, paa underfuld Maade antog Blodets Farve, hvorfor alle tilstedeværende higede efter at smage Drikken for derved at faa Del i den guddommelige Charis' Blod.[2]) Der tales desuden om en sakramental Handling, benævnt ἀπολύτρωσις, aabenbart en Daab, forskellig fra den almindelige Vanddaab.[3]) Medens denne sidste, den psykiske Daab, et Afbillede af Jesu udvortes synlige Daab, skænker Syndernes Forladelse, giver den nye aandelige Daab (ἀπολύτρωσις), der stammer fra den over Jesus i Daaben nedstegne Kristus, den endelige Fuldkommengørelse (τελείωσις).[4]) I Maaden, hvorpaa denne Handling udførtes, var der store Forskelligheder. Ὅσοι μυσταγωγοὶ

---

1) Hvad vi ovenfor (S. 120) bemærkede om Irenæos' Skildring af den ptolemæiske Skoles Moral, maa ogsaa gælde hans Skildring af Markosianernes Profeti og hans paa nogle til Kirken tilbagevendte Kvinders Beretning byggede Skildring af den sædelige Tilstand i deres Menigheder (I. 13. 5. og 7.).

2) Iren. I. 13. 2. Der .er ingen Grund til at antage med Harvey (Noten I. 116), at Markos har brugt Vand ved Nadveren. Epifanios' Beretning hær. 34,1 taler bestemt derimod: φασὶ γὰρ τρία ποτήρια λευκῆς ὑάλου παρ' αὐτοῖς ἑτοιμάζεσθαι κεκραμένα λευκῷ οἴνῳ. Se ogsaa Anrich, anf. Skr. S. 98.

3) Hippolytos' Ord (Philos. VI. 42) herom lyde: ἃ καὶ ἐν τῷ πρώτῳ λουτρῷ παραδιδόασι, τὸ τοιοῦτο καλοῦντες, καὶ ἐν τῷ δευτέρῳ, ὃ ἀπολύτρωσιν καλοῦσιν. Naar dette Ord ses i Forbindelse med en Udtalelse i VI,41: οἷς καὶ μετὰ τὸ βάπτισμα ἕτερον ἐπαγγέλλονται, ὃ καλοῦσιν ἀπολύτρωσιν, forstaas det naturligst om den kirkelige Daab modsat den af Markosianerne foretagne Daab, derimod ikke om to forskellige nye Daabshandlinger indenfor Markosianernes Samfund, hvilket ikke heller Irenæos' Beretning tyder paa; jvfr. ovenf. S. 63 og Anrich, anf. Skr. S. 84 A. 2

4) Som Skriftbevis for denne Daab anførte de Luk. 12,50, hvor de læste ἄλλο βάπτισμα og Mark. 10,38, se I. 21. 2.

τοσαῦται ἀπολυτρώσεις, siger Irenæos. Nogle døbte med Vand, andre stænkede en Blanding af Vand og Olie paa vedkommendes Hoved, atter andre ansaa det for urigtigt, at den usigelige og usynlige Kraft meddeltes gennem synlige Ting. Det var den rene Erkendelse, der skulde ophæve alle de Mangler, som havde sin Rod i Uvidenhed. Derfor er Erkendelsen (*γνῶσις*) den eneste sande Forløsning (*ἀπολύτρωσις*).[1] Af nogle omtaltes denne Begivenhed som et „aandeligt Bryllup", og dens Virkning er ogsaa bleven betegnet som en Genfødelse til „den Kraft, som er over alle Ting."[2]

Irenæos anklager Markosianerne for at have brugt en stor Mængde apokryfe Skrifter.[3] Et af disse kunne vi paavise. Deres Spil med Bogstaverne begrundede de nemlig ved en Henvisning til den mærkelige Fortælling, som vi kende fra Thomas' Evangelium, om Jesus, der af en Lærer undervises i Alfabetet. Ogsaa af et andet apokryft Strift citeres der et Ord af Herren.[4] Forøvrigt vidne de liturgiske Brudstykker, som Irenæos anfører, om den hos Valentinianerne sædvanlige Bestræbelse for at udtrykke deres Tanker i et saa bibelsk klingende Sprog som muligt. Endnu maa det blot nævnes, at naar der et Sted tales om en Biskop,[5] viser dette, at man ogsaa har haft en Organisation svarende til den, der fandtes i Kirken. Dette repræsenterer naturligvis et forholdvist sent Stadium i Udviklingen, da Adskillelsen mellem Kirken og Valenti-

---

1) Om alt dette se I. 13. 6; I. 21, hvor tillige Formlerne nævnes, der skulde ledsage den ydre Handling.

2) *ἵνα εἰς τὴν ὑπὲρ πάντα δύναμιν ὦσιν ἀναγεγεννημένοι* I. 21.2 jvfr. I. 14.6. Om den sakramentale Handlings Udførelse paa de døde, se I. 21. 5.

3) *ἀμύθητον πλῆθος ἀποκρύφων καὶ νόθων γραφῶν* I. 20. 1.

4) *πολλάκις ἐπεθύμησα ἀκοῦσαι ἕνα τῶν λόγων τούτων, καὶ οὐκ ἔσχον τὸν ἐροῦντα* Iren. I. 20. 2.

5) Hipp. Philos. VI. 41.

nianismen var bleven langt skarpere, end Valentinianerne selv oprindelig ønskede, den skulde være.

Hvor ufuldstændige end disse Beretninger ere,[1]) og i hvor høj Grad vi end kunde ønske at kende Skrifter af Markos selv eller hans Disciple, saa træde dog visse Ejendommeligheder ved Markos' Person frem med al ønskelig Tydelighed. Som sin Lærer Valentinos har ogsaa Markos haft tilstrækkelig Dristighed til at paaberaabe sig egne Aabenbaringer,[2]) men han har næppe, medmindre Beretningerne da give et fuldstændig fortegnet Billede af ham, hvad der ingen Grund er til at antage, besiddet den poetiske Aare og den rolige Klarhed i Tanken, som dog umiskendelig præger de fra Valentinos' egen Haand bevarede Fragmenter. Markos har tillige næret overtroiske Forestillinger om sakramentale Handlingers Virkekraft, hvorved hans Skole blev i ikke ringe Grad smittet af de magiske Forestillinger,[3]) der prægede saa mange af hin Tids religiøse Bevægelser.[4])

e. Valentinianismen i Hippolytos' Philosophumena.

Ovenfor (S. 15) er denne Beretnings selvstændige og paalidelige Karakter bleven paavist. Naar man har søgt at godtgøre[5]), at den Form af Valentinianismen, som her

---

1) Karakteristisk er det, naar Hipp. Philos. VI. 40 fortæller, at Markosianerne selv protesterede mod Rigtigheden af Irenæos' Beretning, hvorfor Hippolytos ansaa det for nødvendigt at undersøge Sagen nøjere, men formentlig fandt Irenæos' Beretning bekræftet.

2) Jvfr. foruden Iren. I. 14. 1 ogsaa Hipp. Philos. VI. 41.

3) Se især I. 13. 6; I. 21. 5.

4) Se Hilgenfeld, anf. Skr. S. 382; Anrich, anf. Skr. S. 78.

5) Allerede henkastet som Formodning af Lipsius (Zur Quellenkritik des Epiph. S. 171 A.), optaget af Heinrici (anf. Skr. S. 38 A. 1.) og endelig af Brooke (The Fragm. of Heracleon S. 35—41). Se ogsaa Zahn (G. N. K. 732 A. 1) „Heracleon, dessen Lehre Hippolyt hier wahrscheinlich vor Augen hat“.

træder os i Møde, skulde stamme fra Herakleon eller i det mindste fra hans Disciple, maa hertil bemærkes, at de Argumenter, der ere blevne fremførte for denne Formodning, ere meget svage[1]), og hvad der alene kunde tjene som et afgørende Bevis, nemlig en Paavisning af væsentlige Overensstemmelser mellem Herakleons egne Fragmenter og Valentinianismen i Hippolytos' Beretning, har man af gode Grunde ikke kunnet yde[2]).

Selv om vi saaledes ikke kunne anføre en bestemt valentiniansk Lærer som Ophavsmand til den Lærebygning, som Hippolytos fremstiller for os, bør dog de væsentligste af de Punkter, hvori den afviger fra den ptolemæiske Skoles, her anføres[3]). Den første iøjnefaldende Uoverensstemmelse bestaar deri, at medens Valentinos og Ptolemæos lade Udviklingen begynde med en Tohed (*δυάς*), nemlig Faderen og Sige[4]), lærer Hippolytos' valentinianske Kilde, at Begyndelsen til alt er en ufødt efter sit Væsen ubegribelig Monade. Vi fornemme her den samme Iver efter at betone Guds Enhed, som ogsaa hos Markos kunde spores. Fra denne Monade udstrømmer Æonparret *νοῦς* og *ἀλήθεια*, hvorefter følge de kendte Æonrækker. Motivet, som bevæger den første Monade,

---

[1]) Der anføres egentlig kun dette, at Herakleons Lære ellers ikke findes fremstillet, uagtet Hipp. i VI. 4 har lovet en saadan Fremstilling. Men det er ikke givet, at Hipp. har vidst mere om Herakleon end, hvad der er sagt dermed, at han sammenstilles med Ptolemæos VI. 29. 35. At Hipp. overhovedet ikke er saa nøjeregnende med Overholdelse af sin Plan, har Salmon eftervist (Smith & Wace II. 897).

[2]) Heinrici (S. 38 A. 1) indrømmer dette ligefrem; Brooke derimod forsøger en Paavisning, men de Lighedspunkter, han anfører, ere saa almindelige valentinianske Lærdomme og Termini, at man udfra dem lige saa godt kunde paastaa en Forbindelse mellem Valentinianismen hos Hippolytos og de til Grund for Excerpterne liggende Kilder.

[3]) De ere udførligt sammenstillede i Staehelin: Die gnostischen Quellen Hippolyts S. 85—87.

[4]) Ogsaa denne Anskuelse kender Hippolyt VI. 22. 29.

ogsaa kaldet Faderen, til at frembringe, siges udtrykkelig at være Kærlighed; hans Væsen var nemlig Kærlighed, og „Kærlighed er ikke Kærlighed, hvor der ikke er en Genstand, som elskes“. (VI. 29) De mindre væsentlige Afvigelser, for Eks. i Maaden, hvorpaa Tallet 30 opnaas, og lign., forbigaa vi, men mærke os derimod den ejendommelige Forklaring paa Sophias Fald. Hun begærer at efterligne Faderen i dette at være ene om at frembringe og glemmer, at Evnen hertil alene besiddes af den ufødte Fader. For enhver Skabning gælder den Lov, at det mandlige Element, som er det formende, maa samvirke med det kvindelige. Da hun trodsigt frembringer alene, bliver det af hende frembragte et formløst uskønt Produkt (ἄμορφον VI. 30)[1]. Kristus og den Helligaand blive nu til med den Opgave at genoprette Harmonien i Pleroma; den ved alle Æonerne frembragte Jesus (κοινὸς τοῦ πληρώματος καρπός) bliver den faldne Sophias Brudgom (VI 31—32), og den ved Maria fødte har det Hverv atter at oprejse Skabningen. Om den ved Maria fødte hedder det, at ved hans Tilblivelse ere baade Sophia og Demiurgen virksomme; Helligaanden, hvorom der tales i Luk. 1,35, er fra Sophia, og den højestes Kraft, der sammesteds nævnes, sigter til Demiurgen; paa denne Maade bliver Jesus „det himmelske Ord, hvis Oprindelse er i Pleroma, men som er født ved Maria“ (λόγος ἐπουράνιος ἀπὸ τῆς ὀγδοάδος γεννηθεὶς διὰ[2]) Μαρίας VI. 35). Hvad det nærmere Syn paa Kristi Legemlighed angaar, bringer Hippolytos i denne Sammenhæng den allerede

---

[1]) Demiurgen, hvis Trosvillighed overfor Frelseren ved dennes Komme ogsaa her læres, skildres før hans Komme som en Taabe og uforstandig. Ogsaa Loven og Profeterne ses under samme Synspunkt, ja Herrens Ord om, at de, som kom før ham, vare Tyve og Røvere, anvendes uden Forbehold paa dem (VI. 35). Der raader altsaa her et lidt strængere Syn paa det gamle Testam., end det er sædvanligt i Valentinianismen.

[2]) διὰ ikke ἐκ; jfr. ovenfor S. 119 A. 6.

ovenfor udnyttede Efterretning om den østerlandske og italienske Skoles forskellige Opfattelse heraf.

Det er ikke fuldt gennemskueligt, i hvilket Forhold de tre Kristusskikkelser tænkes at staa til hverandre; sandsynligvis maa Forholdet her være det samme som i Excerpterne (se ovenf. S. 59 ff.). Men Synet herpaa er afhængig af, i hvilken Grad man overhovedet mener, at Valentinianerne tillagde deres spekulative Udviklinger Realitet. Vi have gentagne Gange flygtig berørt dette Spørgsmaal og ville, naar vi nu skride til at sammenfatte vore Resultater, atter nødes til at komme nærmere ind derpaa.

---

§ 9.

Sammenfattende Oversigt over den valentinianske Skoles Lære.

Vi staa nu overfor den Opgave at samle til et Hele de Oplysninger, som de forskellige Kilder have givet os om Valentinianismen. Ikke angaaende dens ydre Historie, thi om den faa vi kun Underretning hos Kirkefædrene; i vor Behandling af disses Beretninger vil der følgelig med det samme være sagt alt, hvad der derom kan vides og siges. Hvad derimod Skolens Lære angaar, faa vi de betydningsfuldeste Bidrag til Erkendelsen og Forstaaelsen af den gennem de bevarede Fragmenter, medens dog paa den anden Side Kirkefædrene bringe ikke uvæsentlige supplerende Meddelelser. Paa dette Punkt bliver saaledes en Sammenarbejdelse af Kildernes Oplysninger nødvendig; først derved lære vi Valentinianismens Svar paa de store

religiøse Grundspørgsmaal ret at kende, ligesom det ogsaa først derved bliver muligt at se, i hvilke aandelige Strømninger den valentinianske Skoles Lærdomme hovedsagelig have deres Rod, samt hvilke Ejendommeligheder det var, som især bidrog til dens betydelige Udbredelse.

Dog maa vi endnu forudskikke den Bemærkning, at vi ikke anse det for vor Opgave i dette Slutningsafsnit at give en i det enkelte gaaende Fremstilling af Valentinianismens Lære; et System som det valentinianske faar ganske vist først sin egentlige Kolorit ved den billedrige, snart aandfulde, snart monstrøse Udformning af Enkelthederne; men de noget varierende Spekulationer ere paa den anden Side nøje knyttede til de enkelte Personligheder og ere derfor i Forbindelse med disse allerede blevne fremstillede i det foregaaende. Det er derfor kun Grundlinierne i Systemet, vi nu til Slut ville forsøge at tegne, samtidig med at vi gaa lidt udførligere ind paa enkelte Spørgsmaal, som der i det foregaaende ikke har været Lejlighed til at behandle paa afsluttende Maade.

Den Anklage, som vi hyppigt møde i Kirkefædrenes Polemik mod Gnostikerne, gaar ud paa, at disse i Verdensskaberen se et fra den højeste Gud forskelligt og ham underordnet Væsen. Den Anklage rammer Valentinos lige saa fuldt som Markion, to Mænd, der dog i de fleste andre Henseender vare hinanden modsatte. Man spørger derfor uvilkaarligt sig selv: hvad var Aarsagen til, at meget forskellige Aander nedlagde Indsigelse mod Menighedens enfoldige Bekendelse af den ene Gud, Himlens og Jordens Skaber? Eller for at holde os til vort Æmne — hvad var det ledende Motiv, der bevægede Valentinos og hans Disciple til at nægte, at den ene Gud var Himlens og Jordens Skaber?

Man kunde maaske i første Øjeblik være tilbøjelig til at søge Grunden deri, at den hedenske Verden ikke

var moden til at fastholde den rene Monoteisme, der her traadte den i Møde. Imidlertid har man i nyere Tid — og vistnok med Rette — fra forskellig Side betonet, at der den Gang i den græsk-romerske Verden gik et Drag henimod Monoteismen.[1]) Selv om de faa Indskrifter, hvori „den højeste Gud" (θεὸς ὕψιστος) nævnes uden Tilføjelse af nogen hedensk Guds Navn, maaske hidrøre fra Kredse, i hvilke en Paavirkning fra den jødiske Diaspora har gjort sig gældende,[2]) bliver der dog tilstrækkelige Fakta tilbage til at bevise, at mange Aander den Gang vare i Drift henimod Monoteismen. Og at der i hvert Fald hos Valentinianerne ikke var nogen Utilbøjelighed til at gaa ind paa en monoteistisk Tankegang, fremgaar med tilstrækkelig Tydelighed deraf, at de ofte og med stort Eftertryk hævde Guds Enhed. Det *εἷς δὲ ἔστιν ἀγαθός*, hvormed et Fragment af et af Valentinos' Breve begynder, have vi fundet som bærende Grundtone overalt i Valentinianismen. Hævdelsen af Guds Enhed var derfor vistnok snarere en af de Sider ved Kristendommen, der netop gjorde den saa tiltrækkende for Valentinos. Vi maa da antage, at der i Maaden hvorpaa Guds Enhed blev forkyndt indenfor Kristendommen, har været noget, der har frastødt den græsk-romerske Tanke og derfor ledet de reflekterende Naturer til at forlade de indenfor Menigheden gængse Anskuelser for hver paa sin Vis at lægge sig den kristne Forkyndelse til Rette. Medens nogle derved stillede sig i bestemt Modsætning til Menigheden, foretrak Valentinos

---

1) Se herom i vor hjemlige Literatur Edv. Lehmann: Hedensk Monoteisme 1897.

2) „Eine rein griechische Entwickelung hat schwerlich dazu geführt den Ζεὺς ὕψιστος in θεὸς ὕψιστος umzuwandeln." Schürer i Sitzungsberichte der preuss. Akad. der Wissenschaften 1897. S. 224, hvor han gør udførligt Rede for Indskrifternes Brug af ὕψιστος i det hele.

ikke at omstøde de vante Former, men at omtyde dem, saaledes at Opfattelsen baade af Gud og Verden blev en ganske anden.

Den ene Gud, som traadte dem i Møde i den apostolske Forkyndelse, vor Herres Jesu Kristi Fader, Himlens og Jordens Skaber, var en levende kraftig Personlighed. Gennem en Aabenbaringshistorie, som strakte sig over Aarhundreder, var han sit Folk bekendt. Vistnok var han en uforanderlig Gud, altid den samme! Men dog kunde han snart være frygtelig i sin Vrede, snart forunderlig langmodig og rig paa forbarmende Kærlighed! Han kunde forkynde sin Villie i Form af en ubrødelig Lov og dog selv atter bryde Lovens Gærde ned. Alle de Stemninger, ja alle de Modsætninger, der kunne rummes i et Menneskebryst, fandtes ogsaa i ham, kun i større Fylde! Derfor kunde da ogsaa al Verdens store Mangfoldighed have sin Oprindelse i denne ene Personligheds kraftige Vilje.

Her var det imidlertid, den græsk-romerske Tanke vanskelig kunde følge. I Aarhundreder havde den syslet med det store Problem: Forholdet mellem det mangfoldige og det ene. Men at den søgte Løsning skulde være Personligheden, at den menneskelige Personlighed yder os det bedste Middel til at fatte en Enhed som bærende Grundlag for en Mangfoldighed, at vi derfor i den menneskelige Personlighed have den bedste Analogi til at gribe den store Enhed, der bærer Universets Mangfoldighed, at altsaa Anthropomorfismen var en fuldt berettiget, ja den relativt fuldkomneste Tale om Gud, at denne Anthropomorfismens Berettigelse var endelig godtgjort ved Inkarnationen — alt dette laa fjernt fra den græsk-romerske Tankeverdens Forestillingskreds. Mangfoldigheden var dog for broget, Modsætningerne i Tilværelsen for store til, at de alle kunde have deres Oprindelse i en Personlighed! Hvorledes skulde ellers denne

Personlighed kunne faa det Præg af Harmoni, som dog netop den fuldkomne Personlighed maatte have? Nej, et Blik dels paa Ufuldkommenhederne i Tilværelsen, dels paa Mangfoldighederne og Modsætningerne maatte hurtigt overbevise om, at de ikke stammede fra én Vilje, men fra flere Viljer. Dertil kom, at Jesus Kristus jo udtrykkelig havde sagt, at ingen kendte Faderen uden Sønnen. [1]) Hermed var det givet, at den før Jesu Komme tilbedte Gud, Skaberen, Lovens Gud, var et fra Faderen forskelligt Væsen. Først Sønnen, „Vejen til Sandhedens Fader“ [2]) havde bragt Menneskene Erkendelsen af den ene sande Gud.

Derfor valgte da ogsaa Valentinianerne at fastholde dette, at denne Verden vel var et Billede, der forraadte Spor af Guds usynlige Kraft og ogsaa ligesom ved Guds Navns Underskrift var anerkendt af ham, [3]) men med al sin Ufuldkommenhed kunde den ikke direkte have sin Oprindelse i ham. Den maatte stamme fra et ringere Væsen, som baade Valentinos og hans Disciple betegnede med Navnet Demiurgen. [4]) Men da først dermed Døren var aabnet for Antagelsen af et guddommeligt Væsen ved Siden af den højeste Gud, kom der snart flere til. Hvor den religiøse Fantasi begynder at arbejde, er det vanskeligt at sætte Grænsen. Og kunde man i Skriften finde Begrundelse for Eksistensen af en fra Gud forskellig Verdensskaber — hvilket ikke var muligt uden Anvendelse af en betænkelig eksegetisk Metode — saa vilde man med nogen Sindrighed i Kraft af samme Me-

---

1) Man henviste udtrykkelig til Mt. 11,27 som Begrundelse, se især Iren. I. 20. 3.
2) Iren. I. 15. 2.
3) Valentinos' Fragm. 5.
4) Wobbermin: Religionsgeschichtliche Untersuchungen S. 75—86 vil paavise denne Benævnelses Oprindelse, ikke fra Plato, men fra Orphikerne.

tode ogsaa kunne finde Tale om adskillig flere guddommelige Væsener. Dertil kom, at man ad den Vej lettere kunde bevare Tanken om Guds Enhed. Medens Markion, hvis Opposition mod Menighedens Opfattelse overhovedet ikke bundede i nogen spekulativ Trang, ved Antagelsen af sin Verdensskaber ikke undgik Dualismen, førte Antagelsen af en hel Række guddommelige Væsener med Nødvendighed Forestillingen tilbage til en Guddomsgrund, hvori de alle havde deres Oprindelse. Hvis man antog Tilværelsen af mange guddommelige Væsener, blev altsaa for det første det rige Sammenspil af Kræfter i Universet lettere forstaaeligt — det havde sin Forklaring i Oprindelsen fra flere Viljer — og for det andet blev det muligt at tænke sig en indre Sammenhæng mellem dem alle. Selv de største Modsætninger syntes at kunne føres tilbage til samme Ophav, naar Tanken byggede Bro over dem ved Antagelsen af en Række Mellemvæsener. Men den alt bærende Enhed, altings Ophav blev da naturligvis ikke én Vilje, ikke én Personlighed, blev ikke noget, hvorom der kunde udsiges noget positivt — den bærende Enhed blev Guddomsgrunden (*βυθός*), den uudsigelige (*Ἄρρητος*), den ene ufødte Fader, altings Fader (*πατὴρ τῶν ὅλων*), eller hvad de forskellige Valentinianere nu kunde finde paa at kalde ham, uagtet de vidste, at han efter sit Væsen ikke kunde benævnes med noget ham værdigt Navn — med andre Ord: den bærende Enhed blev det store *πᾶν.* [1])

Dette over Tid og Rum, over alle Bestemmelser ophøjede Guddomsvæsen aabenbarer sig i en Række guddommelige Væsener, „Æoner“, der parvis [2]) udstrømme [3])

---

1) Se ovenfor, især S. 72 ff.

2) At Æonerne optræde parvis, skal efter Wobbermin, anf. Skr. S. 93 ff ligeledes være begrundet i et Laan fra Orphikerne.

3) Om Guds Frembringelse af Æonerne bruges hyppigst *προβάλλειν*, dog ogsaa *γεννᾶν*.

fra Guddomsdybet. De have alle Del i Guddomsvæsenet, for saa vidt som „alt, hvad der er født af Gud, er Gud“.[1] Mest af alt gælder dette dog Jesus Kristus, hvilket muliggjorde, hvad vi have set, at en inderlig Kristusfromhed ofte lyser frem i de valentinianske Skrifter trods den panteistiske Baggrund. Som den reneste fuldkomneste Aabenbaringsform for den uerkendelige Gud kunde Benævnelsen „alt“ særlig tillægges ham.[2] Pankristisme er derfor en lige saa træffende Betegnelse for denne Tankegang som Panteisme.[3] Som Udtryk for, at alle andre Væsener ikke paa langt nær i samme Grad aabenbarede den sande Gud, lærte Valentinianerne, at Kristus blev frembragt ved, at alle Æonerne gav hver det bedste, de ejede. Jesus Kristus var „Pleromas fuldkomne Frugt.[4])

Men herved staa vi ved det Spørgsmaal: hvilken Realitet tillagde Valentinianerne de mythiske Spekulationer, som Kirkefædrene udførligt meddele og Fragmenterne delvis forudsætte, om de mange Æoner, om Faldet i Æonverdenen, om denne Verdens Tilblivelse, om Frelseren og Forløsningen? Naar vi skulle undersøge dette Spørgsmaal, komme vi til at bevæge os paa et vanskeligt Omraade. I vore Kilder synes undertiden Tegn at staa imod Tegn. Vi have ovenfor meddelt et Udsagn af Tertullianus om, at Æonerne efter Valentinos' egen Opfattelse skulde have været Egenskaber i Gud, efter Ptolemæos' Opfattelse derimod personlige Væsener. Og vi saa, at vi intet Middel besad til at afgøre, om denne Efterretning var rigtig. Sprogbrugen var i det

---

1) Iren. I. 8. 5. jvfr. ovenf. S. 117. At Ordene *αἰών* og *πλήρωμα* kunne bruges baade om Gud i altomfattende Betydning og om de enkelte guddommelige Væsener, viser Rigtigheden af ovenstaaende.

2) Se ovenfor S. 77 f.

3) Se ovenfor S. 77 A. 2.

4) Iren. I. 2. 6. Exc. § 23. 31. 41. Hipp. Philos. VI. 32.

hele ret vaklende med Hensyn til Ordet *αἰών*; meget varierende Forestillinger knyttede sig dertil.[1]) Endnu mere vanskeligt bliver det da at afgøre, hvilke Forestillinger man forbandt med de undertiden digterisk skønne, undertiden forunderlig bisarre Skildringer af Hændelser i Æonverdenen. Dog synes der at herske større og større Enighed om, at man ikke bør nære for store Tanker om den Betydning, som Valentinianerne selv tillagde deres Æonspekulationer,[2]) og at man ikke maa tro at finde Kærnen i Valentinianismen, hvis man bærer sig ad som Oldkirkens Polemikere, der øjensynlig mente, „at de ikke havde noget andet at gøre end at referere i deres fulde Omfang de kedelige Genealogier i velbegrundet Tillid til, at ingen vilde bryde sig om at læse dem anden Gang“.[3]) Selvfølgelig var der hos mange af Valentinianerne stor Interesse for disse Ting; de utallige Variationer i Læren ere Produkter af en saadan spekulativ Interesse, der tilskyndede de forskellige Lærere til at vise deres Skarpsindighed ved Opfindelse af nye Udtryk. Hos enkelte kunde dette Hang til Spekulation endog tage slemt Overhaand; det hos Epifanios bevarede

---

1) *αἰών* kunde allerede i klassisk Græsk bruges om Gud. Aristoteles (i *περὶ οὐρανοῦ*) udleder det *ἀπὸ τοῦ ἀεὶ εἶναι*, hvorfor det betyder *αἰὲν ὤν* (se Stephanus Thesaurus). Mest talende for Betydningen Gud er et Sted hos Epiktet (Diss. II. 5): *οὐ γάρ εἰμι αἰὼν, ἀλλ' ἄνθρωπος*. I valentinianske Skrifter bruges det 1) om Gud eller som Samlingsord om hele Æonverdenen. Val. Fragm. 5; Herakleon Fr. 1, 18, 22; Iren. I. 1. 1. 2) om Enkeltvæsenerne indenfor Æonverdenen, saaledes hyppigst i Kirkefædrenes Beretninger og i Exc. §. 23, 31, 32, 41, 47; 3) om Engle Exc. § 25 og i lignende Betydning § 64; endelig 4) i den nytestam. Betydning Tid, Tidsperiode Herakleon Fr. 23. 38 og f. Eks. Iren. I. 1. 1.

2) Man har da i Stedet betonet det kultiske eller mystiske Moment som det væsentlige i Valentinianismen, f. Eks. Weingarten i Historische Zeitschrift 1881. S. 441 ff., især 461 ff., eller man har peget paa den etiske Interesse Harnack, Dogmengeschichte I². S. 196 ff.

3) Bigg: The Christian Platonists of Alexandria Oxford 1886. S. 28.

dunkle valentinianske Skrift er et Bevis derpaa.[1] Men den afgjort tilbagetrædende Stilling, som Æonspekulationerne indtage i de bevarede Fragmenter, er et umiskendeligt Vidnesbyrd om, at de i det store og hele have spillet en langt mere beskeden Rolle, end Kirkefædrenes Beretninger for sig alene vilde lade formode. Herved ere vi imidlertid ikke komne nærmere til Besvarelsen af Spørgsmaalet, om Valentinianerne i deres mythiske Spekulationer selv skelnede mellem Symbol og Virkelighed. Vi have lejlighedsvis[2]) ved Undersøgelsen af de enkelte Kilder fremdraget Momenter, der tydede paa, at man virkelig foretog en saadan Adskillelse. Foruden det saaledes ved Behandlingen af de enkelte Kilder fremførte kan der anføres to ret væsentlige Grunde, som tyde i samme Retning.

For det første kan der henvises til, hvad vore Kilder tydelig have vidnet om, at der fandtes ret betydelige Variationer i de mythiske Forestillingsformer, medens vi dog intet høre om, at dette har givet Anledning til indbyrdes Strid. Det eneste, som kunde pege i den Retning, er Hippolytos' Efterretning om de to Skoler indenfor Valentinianismen, den østlige og den italienske; men selv her antydes der slet intet om, at denne Spaltning gav Anledning til inbyrdes Polemik[3]). Dette kan ikke alene benyttes som Vidnesbyrd om, at disse Spekulationer ikke ensidig ere blevne stillede i Forgrunden indenfor den valentinianske Skole. Det viser endnu mere; hvis man virkelig havde tænkt sig disse Myther som fuld Realitet,

---

1) Epifan. hær. 31, 5. 6. Hvis Lipsius har Ret i at kalde dette Skrifts Lære „a degenerate Marcosian form of Gnosis" (Smith & Wace IV. S. 1098), vilde det være et slaaende Eksempel paa, at stærk spekulativ Interesse kan gaa Haand i Haand med Overtro og Magi.

2) Se ovenf. S. 50; 59 ff. jvfr. 106 A. 1.

3) Se herom især Heinrici S. 45 ff. og ovenf. S. 107.

hvis man havde opfattet dem bogstaveligt, vilde den menneskelige Tilbøjelighed til at bekæmpe andres Meninger sikkert ogsaa her have givet sig Udslag i en indbyrdes Bekæmpelse af hverandres Lærebygninger — og de kirkelige Polemikere vilde da med en vis Tilfredsstillelse have noteret en saadan Splid. Kun hvis de valentinianske Lærere havde en klar Bevidsthed om den mythiske Iklædnings delvis symbolske Karakter, saa at de indbyrdes Afvigelser, hvad allerede en gammel kirkelig Skribent[1]) skarpsindig anede, blot vare andre Maader at sige det samme paa — kun da er det fuldt forstaaeligt, at vore Kilder intet berette om alvorlige Sammenstød indenfor Valentinianismen.

Ogsaa enkelte af deres Mythers Karakter peger afgjort i samme Retning. Naar der fortælles, at Verden blev til af Sophias, den faldne Æons Stemninger, hendes Frygt og Sorg, hendes Raadvildhed og Længsel, saa vil man — selv om man har en stærk Overbevisning om det antike Menneskes „Befangenheit in der Form“[2]) — dog umulig kunne tænke sig, at de valentinianske Lærere skulde have forlangt dette forstaaet aldeles bogstaveligt. Ganske vist vilde det paa den anden Side være en lige saa usandsynlig Antagelse, at de skulde have besiddet fuld Klarhed over, hvad der var Billede, og hvad der var Realitet i deres Spekulationer; Grænserne have her været flydende, og ethvert Forsøg paa nu at sætte saadanne Grænser maa derfor afvises. Men det vil næppe kunne kaldes at lægge senere Tiders klarere Adskillelse mellem Idé og Form ind i hine gamle Læreres Tankegang, naar vi tillægge dem fuld Bevidsthed om, at de ved Behandlingen af de dybeste Problemer bevægede sig paa Om-

---

1) Psevdo-Tertull. om Herakleon: qui cum Valentino paria sentit, sed novitate quadam pronuntiationis vult videri alia sentire.

2) Baur, Die christliche Gnosis. S. 239.

raader, hvor de maatte benytte Billedsproget uden at kunne tale med afgjort Sikkerhed om den Grad af Realitet, der skjulte sig bag Billederne.

Men selv om de saaledes trods Umuligheden af at drage en aldeles nøjagtig Grænse mellem Symbol og Virkelighed vare sig klart bevidst, at deres Forestillinger ikke altid havde Realiteter bag sig, saa er det dog utvivlsomt, at vi i lige saa høj Grad vilde udelukke os fra Forstaaelse af Valentinianismen, hvis vi antog, at kun de abstrakte Ideer havde haft nogen Betydning for dem[1]), og at Forestillingsformerne var et mindre væsentligt eller maaske endog omtrent tilfældigt valgt Klædebon. I saa Fald kunde de jo lige saa godt til Iklædning af deres Tanker have benyttet det rige Materiale, som den græskromerske Mythologi frembød, og derved have gjort fælles Sag med de mange Aander, hos hvem dengang Religion, Mythologi og Filosofi indgik en saa forunderlig Blanding. Men man miskender ved en saadan Antagelse fuldstændig Kristendommens Betydning for Valentinianismen. De kristelige Forestillinger vare ingenlunde blot en Klædning, som de hængte om et i Forvejen færdigt System af græske Tanker[2]). Man yder heller ikke Valentinianismen fuld Retfærdighed — om man end kommer det virkelige Forhold et stort Skridt nærmere — naar man

---

1) Allerede Walch (Entwurf einer vollständ. Hist. der Ketzereien I. S. 356, se ogsaa S. 379 f.) taler imod saadanne „Bemühungen dem guten Valentinus ihre eigene Vernunft mitzutheilen". — For vidt i den Retning gaar ogsaa Harnack, Dogmengesch. I². S. 195, naar han kalder deres Æonspekulationer „eine Mythologie von Begriffen". Udfra et ganske andet Synspunkt underkender ogsaa Milman Forestillingsformernes religiøse Værdi, naar han udtaler den fuldstændig urigtige Dom: „Gnosticism was pure poetry". Se Milman, History of Christianity I. S. 306.

2) En udpræget Repræsentant for denne urigtige Tankegang er Massuet (Diss. in Iren. libros p. XXXIX): Christiana religio et scriptura formam, Platonica dogmata materiam toti fabulæ præbuerunt.

med Harnack[1]) mener, at det, der gjorde Valentinos til kristen, det, som ved de kristne hovedsagelig tiltrak ham, var „die Sicherheit ihrer Überzeugung und die Reinheit ihres Lebens“. Nej, hvad der gjorde Valentinos til kristen, var noget mere, var nemlig dette, at Jesu Kristi Personlighed havde grebet hans Hjærte[2]). Jesus var ikke blot den, der bragte den reneste Gudserkendelse, men var selv det fuldkomneste Udtryk for den uudgrundelige Gud[3]). Man miskender det dybeste i Valentinianismen, naar man lukker Øjnene herfor. Men i saa Fald kunde Formen ikke være en Tilfældighed; den maatte hentes fra Herrens Ord, fra hans Apostles Forkyndelse, fra den kirkelige Overlevering. Og de valentinianske Fragmenter have vist os, at den blev hentet derfra. I en Paavisning af, at den af Valentinos opstillede Æonrække er hentet fra Johannes' Evangelium, siger Zahn[4]): „Jeg véd ikke, om nogen nogensinde har forsøgt at forklare de otte øverste Æoners Navne ud fra en indre nødvendig Begrebsudvikling; lykkes vilde det ikke for nogen“. Og ikke blot fra Skriften, ogsaa fra den kirkelige Overlevering, ja maaske endog fra den kirkelige Trosregel[5]) og Kirkens Liturgi[6]) have Valentinianerne hentet det Materiale, hvoraf de forfærdigede det fine brogede Klædebon, som de iførte deres Tanker. En Omtydning maatte naturligvis finde Sted, men hvor let den maatte

---

1) Harnack, Dogmengeschichte I². S. 198 ff.

2) Se ovenf. S. 24. 87 f.

3) Jfr. K. Müller Kirchengeschichte. I. 1892. S. 73.

4) Zahn, G. N. K. I. S. 736.

5) Det er nemlig ikke usandsynligt, at Valentinianerne ved Siden af deres egne regulæ, som Tertullianus omtaler, ogsaa have anerkendt den kirkelige Trosregel. Se især Tertull. adv. Val. c. 1 og Kattenbusch, Das apostol. Symbol II. 1900 S. 27 A. 2 og 58 A. 5. (Dette Skrift er desværre først sent kommen mig i Hænde). Se ogsaa K. Müller, Kirchengeschichte I. S. 74.

6) Se ovenfor S. 122.

falde, erkender man bedst, naar man lægger Mærke til, at netop mangfoldige af de Udtryk, som Valentinianerne fandt særlig skikkede til Termini i deres Tankebygning, med stor Forkærlighed brugtes i den prævalentinianske kirkelige Literatur[1]).

En anden Sag er, at Valentinianerne gav deres Fantasi ret frit Spillerum i Benyttelsen af dette Materiale. De fandt indenfor de evangeliske Fortællinger mange, hvis egentlige Værd efter deres Betragtning kun kunde bestaa i de dybe Tanker, der vare gemte i dem, og som de nu med Skarpsindighed maatte udfinde[2]). Og omvendt var der mange tilsyneladende ligefremme Udsagn, især hos Pavlos og Johannes, hvis Dybder de kun mente at kunne give Udtryk, naar de omskrev dem ved en sindrig Mythe. Naar Pavlos for Eks. talte om, at i Kristus boede al Guddommens Fylde, kunde dette Ords uudgrundelige Indhold saa udtrykkes bedre end ved Mythen om Jesu Frembringelse derved, at alle Æonerne, alle Guddomsvæsenerne, gav hver det bedste, de ejede[3])? Men at udfinde alle de Sandheder, der saaledes laa i den apostolske Forkyndelse, skjulte for det almindelige Menneske, kun tilgængelige for det særlig benaadede — at udfinde disse Sandheder var ifølge Sagens Natur en vanskelig Opgave. Havde den enkelte valentinianske Lærer ment at kunne gøre dette med ufejlbar Sikkerhed, saa kunde man tænke sig, at han ikke for sin Bevidsthed længere havde skelnet mellem Billede og Virkelighed, men havde ment at være trængt ind til de højeste

---

1) Især gælder det de ignatianske Breve, se Lightfoot, Apost. Fathers. Part II. Vol. I. S. 385 ff.; II. S. 193. 280. Bemærk især et Udtryk som λόγος ἀπὸ σιγῆς προελθών. Magnes c. 8.

2) Vi behøve blot at minde om, hvad Herakleon fik ud af Fortællingerne om Jesu Samtale med den samaritanske Kvinde og om den kongelige Embedsmands Søn.

3) Jvfr. ovenfor S. 60.

Realiteter selv. Dette ansaa de imidlertid for umuligt, om det end var det Maal, henimod hvilket de stræbte med deres varierende Lærebygninger. Og Jesu Person som den, der bragte den fuldkomne Gudserkendelse og var „Vejen til Sandhedens Fader“, samt den mundtlige og skriftlige apostolske Overlevering var en Borgen for, at de Forestillingsformer og Billeder, som de derfra hentede, — deres delvis symbolske Karakter indrømmet — dog vare de relativt fuldkomneste Udtryk for selve de højeste Realiteter.

Hvis vi have Ret heri, at det mythiske Apparat efter Valentinianernes egen Mening var delvis symbolsk, kun var en Tilnærmelse til den sande Erkendelse — om end det som Tilnærmelse var af uvurderlig Betydning — hvis vi have Ret heri, vilde det for Forstaaelsen af Valentinianismens Grundtanker have været lidet betydningsfuldt, ligesom det paa Grund af vore Kilders Beskaffenhed vilde have været et umuligt Foretagende, hvis vi ovenfor havde forsøgt udfra Kildernes ofte indbyrdes noget modsigende Fremstillinger at rekonstruere de forskellige Lærebygninger for dernæst at udspekulere[1]) den dybe Tanke, der skulde ligge i hver Enkelthed i Systemet. Allermindst vilde det i denne vor Oversigt over Valentinianismens Hovedlærdomme være paa sin Plads. Vi ville derfor angaaende deres Lære om Gud og Verdens Tilblivelse ikke have meget at tilføje til det allerede sagte.

---

1) Ironisk bemærker Harnack (Dogmengesch. I. 2 S. 196) om moderne Forskeres Forhold til Kirkefædrenes Fremstillinger af de gnostiske Systemer: „Sie haben moderne Erklärer zu Speculationen über die gnostischen Speculationen veranlasst, die sich durch noch grössere Seltsamkeit auszeichnen.“ En anden Sag er, at der, hvis vi virkelig med fuld Sikkerhed kunde rekonstruere Systemerne i alle Enkeltheder, vilde være Mulighed for at finde en dybsindig Tankegang bag hver Enkelthed. Saaledes siger Harnack selv (i Art. Valent. i Encycl. Britann.): Even the apparently abstruse served always for the expression of a weighty thought.

Den valentinianske Skole fornægtede Menighedens Tro paa Gud den almægtige som Himlens og Jordens Skaber og tænkte sig Verden frembragt ved et lavere Væsen Demiurgen. Denne var fjærnet fra det guddommelige Ophav ved en Række guddommelige Væsener eller Æoner, af hvilke den sidste paa Grund af en overilet og ubeherskede Trang efter at trænge ind i Guddomsdybet var falden fra sin høje Erkendelse[1]) og derved havde forstyrret Harmonien indenfor Guddomsfylden. Ved denne Æon, kaldet Sophia, den guddommelige Visdom, og ved hendes Frembringelse Demiurgen blev Verden til, som et Billede af „den levende Æon“, men derfor ogsaa langt ringere end denne. Thi den Tanke have vi ofte mødt i valentinianske Skrifter, at det lavere er et Billede af det højere, men netop som Afbillede ringere end det, i hvis Billede det er dannet. Heri søgte de Løsningen paa det Problem, der var den væsentligste Aarsag til deres Fornægtelse af, at alt skulde kunne føres tilbage til den ene Guds Vilje: det ondes Problem. Thi mellem de mange Modsætninger i Tilværelsen, der, som vi ovenfor have fremstillet, førte dem til Antagelsen af flere guddommelige Væsener, indtog selvfølgelig de ved det onde fremkaldte Modsætninger den vigtigste Plads. At vi her virkelig have den inderste Drivkraft i deres Lære, røber Valentinianeren i Methodios' Dialog, naar han efter en Skildring af en Række onde Handlinger, som han har set, udtaler: „Jeg drister mig ikke til at sige, at Gud er Ophavsmand til alt dette.“ [2]) Selv om man ellers ikke i denne Valentinianers Ord kan se paalidelige Udtryk for Valentinianismens Tanker — her

---

1) Combefis siger (Klem. Aleks. Opera ed. Dindorf IV. S. 466 ff).: Clare hoc peccatum diaboli . . . . . nec alia in istis desint verae fidei consona, sed fabulis immixta illisque obruta.

2) Methodios, ***περὶ αὐτεξουσίου*** 3,6.

har han sikkert truffet det rette.[1]) Den længere Afstand fra Guddomsgrunden skulde nu gøre det ondes Opstaaen lettere forstaaelig.[2]) Dybere set var det vel ingen Løsning, og Tilfredsstillelse kunde de kun føle deri ved, at de reducerede Synden til ikke at være andet end Uvidenhed.[3]) Men hvorom alting er: Valentinianerne saavel som mange andre gnostiske Retninger følte den Tanke som en Lettelse, at det onde havde sin Oprindelse i Væsener, der paa Grund af den større Afstand fra Guddommen med Nødvendighed vare mere ufuldkomne. Jo flere Mellemled, der fandtes mellem et Væsen og altings Ophav, desto ufuldkomnere tænktes det at være. Naar Djævlen, det ondes Fyrste, er langt mere ufuldkommen end Demiurgen, har det netop sin Grund i, at han i Kraft af sin Oprindelse er længere fjærnet fra Guddommen.[4]) Det ondes Oprindelse laa dog ikke i nogen fri Vilje hos disse Væsener, men i en ved Fjærnheden fra Gud foraarsaget mangelfuld Naturbeskaffenhed.[5])

---

1) Fint og træffende er dette udviklet hos Möhler (Versuch über den Ursprung des Gnosticismus Tübingen 1831, optrykt i Ges. Schriften I. S. 403—35.), der ender med de Ord: Spørgsmaalet om det ondes Oprindelse var for Gnostikerne „ein Angstgeschrei des Herzens“ (S. 427).

2) „Wie in der Gestirnswelt sich mit dem Grad der Entfernung auch die Abhängigkeit von einander vermindert, so verlieren auch die Lichtgeister, je weiter sie sich vom Urquell entfernen, an Vollkommenheit ihres Wesens“. (C. Schmidt: Gnostische Schriften in kopt. Sprache. Texte und Untersuch. VIII. S. 428; jvfr. Ritter i Abhandl. der Ges. der Wissenschaften zu Göttingen Bd. 3. 1847, især S. 247 ff.; 252 ff.). Valentinianerne undgik dog ikke herved Kirkefædrenes Anklage, at de netop ved deres Lære gjorde Gud til det ondes Ophav. Dette paaviser saaledes Methodios i den ovenfor nævnte Dialog, ligesom det efter Overskriften at dømme ogsaa maa have været Indholdet af Irenæos' Brev til Florinus. Evseb. hist. eccl. V. 20.

3) Træffende siger Massuet herom (Diss. in Iren. libros p. XXXII); Sic aniles nugas venditando a deo malorum causam avertere se posse et in solam ignorantiam refundere putarunt nugatores illi.

4) Efter Valentinos selv var Djævlen ganske vist frembragt af Sophia, men dog senere end Demiurgen. Iren. I. 11. 1.

5) De tidligere Forsøg paa at hævde, at Valentinianerne skulde have

Ogsaa den store Forskel mellem Mennesker føres af Valentinianerne tilbage til en forskellig Naturbeskaffenhed. Ved Menneskets Skabelse vare flere Faktorer virksomme, og Menneskenes Handlemaade og evige Skæbne ere afhængige af, om den ene eller den anden af disse Faktorer har Overvægten. I varierende mythiske Former — alle i højere eller ringere Grad byggende paa Gen. 2, 7 — fortælles det, hvorledes ved Siden af Demiurgen ogsaa et andet guddommeligt Væsen var virksomt og i Mennesket indblæste en udødelig Aand, nedlagde „en højere Naturs Sæd“ (*σπέρμα τῆς ἄνωθεν οὐσίας*). Snart er det Visdommen (*σοφία*), snart en Æon som Logos, der nedlægger denne Sæd. Hvor den faar Overvægten over de andre Faktorer, kommer Mennesket til at høre til den Slægt, som i Kraft af sin Natur er prædestineret til Frelse (*φύσει σωζόμενον γένος*). Hvor derimod den materielle Faktor, „det hyliske“, faar Overvægten, hjemfalder Mennesket til Tilintetgørelsen. De Mennesker, i hvem det fra Demiurgen stammende Element, det psykiske, er det mest fremtrædende, kunne udvikle sig i en dobbelt Retning. I sig selv ere de ikke udødelige; alt hvad der hører denne synlige Verden til, hvad der hører ind under Tilblivelsens Lov, bærer Forgængeligheden i sig[1]). Kun hvor den pnevmatiske Sæd helt faar Herredømmet, kan den nedbryde og opsluge alt det dødelige og gøre Mennesket til et „evigt Livs Barn“. I de psykiske Mennesker har den pnevmatiske Natur ikke denne Magt; dog besidde de Muligheden for at erhverve Udødeligheden, naar de ved de udvalgtes Hjælp ledes til Frel-

søgt det ondes Oprindelse i en med Gud lige evig Materie (Beausobre, Möhler; allerede afviste af Baur, anf. Skr. S. 161 ff.; W. Möller, Gesch. der Kosmologie o. s. v. S. 429) miste deres eneste mulige Begrundelse, naar man erkender det uberettigede i at bruge Methodios' Dialog som Kilde (se ovenfor S. 16. A. 2). — Om Djævlen som ond ifølge sin Natur, se ovenfor især S. 40.

1) Jvfr. ovenf. S. 75.

sen. Da bliver det pnevmatiske Menneske for det psykiske „en Kilde, som springer til evigt Liv". Sker ikke dette, maa Psykikerne dele Skæbne med dem, som af Naturen ere Djævlens Børn; ligesom disse blive de „Helvedes og Mørkets Børn", viede til Undergang[1]).

Om Viljesfrihed kan der saaledes efter Valentinianismens Opfattelse kun være Tale for Psykikernes Vedkommende. Selv her har imidlertid Heinrici betegnet Valgfriheden som illusorisk[2]). Saa meget kan i hvert Fald siges, at ogsaa hvad Psykikerne angaar, bliver der paa den frie Viljes Bekostning tillagt Naturbeskaffenheden en større Betydning end tilbørligt. Selv om de give Guds Frelsestilbud deres Viljes fulde Tilslutning, kunne de dog ikke opnaa Del i samme Salighed som Pnevmatikerne. En medfødt Naturbeskaffenhed har — uden nogen Viljeshandling fra deres Side — trukket bestemte Grænser for deres Udviklingsmuligheder[3]). Hermed er imidlertid endnu ikke Valgfriheden reduceret til at være fuldstændig illusorisk. Til Støtte for denne Paastand gør Heinrici gældende, at Psykikernes Frihed egentlig kun er en Frihed til Fortabelse, fordi „der ved Modtagelsen af Aanden fra Menneskets Side intet som helst sker, som kunde afbryde den uvirksomme Ventens Passivitet". Dette er ganske vist rigtigt; alle de valentinianske Fragmenter bære Vidnesbyrd om, at Konkordieformlens „pure passive" fuldt ud vilde vinde Valentinianismens Samstemning. Men desuagtet vilde der være givet den frie Vilje et vist Spillerum, hvis en Modstand fra Psykiker-

---

1) Se især Herakleon Fr. 46. Exc. § 56. Ofte kunde de paa fantasirig Maade tale om Mennesker hinsides Havet, af en højere og finere Natur, medens vor Slægt næsten i sin Helhed af Demiurgen blev betegnet som stillicidium situlæ et pulverem areæ et sputamen et locustas. Tertull. Scorp. c. 10, de resurr. carnis 59. Smlgn. Noten hos Migne II, Sp. 881.

2) Heinrici, anf. Skr. S. 140.

3) Jvfr. ovenf. S. 34 A. 2.

nes Side mod Aandens Virkning kunde tænkes. Om Valentinianerne — for atter at bruge en senere dogmatisk Terminus — have lært gratia irresistibilis, tillader vort Materiale os imidlertid ikke at afgøre med fuld Sikkerhed. Den magiske Maade, paa hvilken Frelsesprocessen undertiden skildres[1]), kunde tyde paa, at det forholdt sig saaledes. I dette Tilfælde var al Tale om fri Vilje betydningsløs. Men paa den anden Side tyde mange af de om Psykikerne benyttede Udtryk[2]) i Retning af, at der dog efter Valentinianismens Tankegang blev en lille Rest tilbage af Valgfrihed. I saa Fald turde Skriftens Udtalelser ogsaa paa dette Punkt have haft en betydelig Indflydelse paa deres Betragtning; de tilsyneladende hinanden modsatte Udtalelser i det ny Testamente, som en prædestinatiansk og semipelagiansk Opfattelse altid have stor Vanskelighed ved at samle til ét, have tilskyndet Valentinianerne til — eller i hvert Fald givet dem en værdifuld Støtte for — deres Lære om forskellige Arter af Mennesker, paa hvilke de forskellige Udtalelser da ere at fordele.

I denne deres anthropologiske Opfattelse havde Valentinianerne deres Styrke samtidig med, at deres mest skæbnesvangre Vildfarelse ogsaa ligger netop paa dette Punkt. Bevidstheden om at være af pnevmatisk Natur fyldte dem med stor Kraft. Atter og atter udtale de deres Glæde over, at Forgængeligheden og Forkrænkeligheden ingen Magt havde over dem, over at denne ufuldkomne Verdens Skaber ikke var deres Herre, og at derfor alt, hvad der hører denne Verden til, var fremmed for deres sande Væsen. Uvidenhedens Tid var for dem

---

1) Jvfr. især Markos' Disciple efter Irenæos' Beretning (ovenf. S. 128) og ovenf. S. 90.

2) *διὰ τὴν ἑαυτοῦ γνώμην* Herakleon Fragm. 46; *διὰ τὴν οἰκείαν αἵρεσιν* Exc. § 56; *ἐὰν τὰ βελτίονα ἕληται.* Iren. I. 7. 5.

forbi, Blændværket hævet; klart erkendte de deres Væsensfællesskab, deres Enhed med den usynlige, evige Gud! Pavlos' aandsbaarne fuldvisse Vidnesbyrd om at være udvalgt af Gud til en underfuld Arv, en uforlignelig Herlighed, og om Pantet, der allerede her var givet ham paa den kommende Forløsning: Helligaanden i Hjærtet, har atter og atter genlydt i deres Forkyndelse. Vi høre intet om, at denne prædestinatianske Opfattelse skulde have ledet nogen ind i Usikkerhed og Tvivl om sin egen Udvælgelse, eller endog i Fortvivlelse; vi høre lige saa lidt — naar vi undtage nogle af Kirkefædrenes haarde, men vistnok uberettigede, Anklager mod deres Moral — om, at den skulde have forført dem til falsk Tryghed. Fragmenterne bære umiskendeligt Præget af at hidrøre fra Mænd, der med Visheden om at være i Slægt med Guddommen, om at have „den højere Naturs Sæd" i sig, forbandt en levende Følelse af den dermed følgende Forpligtelses Alvor og derfor til deres glade Begejstring over at være „et evigt Livs Børn" føjede et helligt Levnet. Det var Foreningen af disse to Ting, der i væsentlig Grad bidrog til at give Valentinianismen dens store Magt over Sindene.

Men netop her lurer ogsaa den mest skæbnesvangre Vildfarelse i Valentinianismen.[1]) Denne Vished, som efter Pavlos er alle deres Fælleseje, der i lydig Tro modtage Guds Naadestilbud — denne Vished forbeholdes her „de udvalgte". „Mange Hylikere, ikke mange Psykikere, faa Pnevmatikere"[2]) — dette var en Valentinianers Indtryk, naar han saa ud over Menneskeheden. Og da Sansen for filosofiske Spekulationer, Evnen til at fatte en i mere begrebsmæssig Form fremsat Gudserkendelse end den,

1) Intet Under derfor, at Origenes (til Herakleon Fr. 24) kalder den *σφόδρα ἀσεβές*.

2) *πολλοὶ μὲν οἱ ὑλικοί. οὐ πολλοὶ δὲ οἱ ψυχικοί, σπάνιοι δὲ οἱ πνευματικοί.* Exc. § 56.

som den jævne evangeliske Forkyndelse frembød, var afgørende for, til hvilken af disse tre Klasser et Menneske var at henregne, saa kan man vel sige, at vi her staa ved det Punkt, hvor Valentinianismen længst fjærnede sig fra hans Aand, der priste sin Fader, fordi hans Aabenbaring var bestemt for de umyndige — saa meget mere som de, efter hvad vi have set, gennem disse Spekulationer indsmuglede Tanker om Gud, som vare i stærk Modstrid med det ny Testamentes Gudsbegreb.

Inden vi slutte Fremstillingen af Valentinianismens Anthropologi, maa vi endnu nævne, at der efter vore Kilders enstemmige Vidnesbyrd kun blev tillagt Legemligheden meget ringe Værd. Legemet havde sin Oprindelse i „det hyliske“ og hørte derfor helt Forkrænkeligheden til. Det er en Selvfølge, at de Faktorer, der ledte dem til Opstillingen af deres farveløse panteistiske Gudsbegreb, ogsaa maa indvirke paa andre Punkter i deres Tankebygning. Den ene af disse Faktorer, deres Mangel paa Blik for den store paa Modsætninger rige Mangfoldighed, som kunne rummes i en Personlighed, og deres dermed sammenhængende afblegede Begreb af Vilje fremkaldte den stærke Betoning af Menneskets Naturbestemthed og vil ogsaa uundgaaelig præge f. Eks. deres Lære om Frelsen og Frelseren. I deres Betragtning af Legemligheden spore vi imidlertid Eftervirkningen af en anden af disse Faktorer, nemlig deres Miskendelse af det skabtes Værd. Det var jo deres skarpe Blik for Verdens Ufuldkommenhed, som fremkaldte Benægtelsen af, at den skulde stamme umiddelbart fra den højeste Gud. Skønt et Billede af Gud var Verden dog et Skin, hvis ringe Værd bl. a. ogsaa fremlyste af, at den var bestemt til Undergang. Først naar man trænger gennem dette Skin, naar man ind til de evige Realiteter. Saaledes blev ogsaa Legemligheden set under Synspunktet af en Hindring for Erkendelsen af Menneskets sande

Væsen, af dets Enhed med Gud. Det er let forstaaeligt, at baade deres Kristologi, deres Eskatologi og deres sædelige Ideal maatte blive prægede af dette Syn paa Legemligheden.

Deres Kristologi maatte derved blive afgjort doketisk. Om noget virkeligt Forhold til Kødet, til „det hyliske“, kunde der for Kristi Vedkommende aldeles ikke blive Tale. Selv om der ellers synes at have hersket noget forskellige Tanker om Kristi Forhold til Legemligheden, var der herom fuld Enighed. Thi selv ifølge den mindst doketiske af de to i Excerpterne raadende Opfattelser var der kun Tale om et psykisk Legeme, der ifølge Frelsesraadslutningen var „vævet til ham med uudsigelig Kunst“. Og den mest yderliggaaende Doketisme fandt vi repræsenteret i de apokryfe Akter, hvor Kristi Forhold til Legemligheden ikke bestod i andet end i Evnen til i hvert givet Øjeblik at antage en hvilken som helst synlig Fremtrædelsesform. Herved er hans Forhold til Legemet reduceret til det mindst mulige, men Betydningen af, at den evige Gud paa et bestemt Tidspunkt i Menneskehedens Historie besluttede at fremtræde i denne eller disse Aabenbaringsformer, underkendte Valentinianerne ikke. Derved fuldbyrdedes Guds Frelsesraadslutning, „Hvilens Raadslutning“.[1]) Gud maatte paatage sig Skinnet af at være et Menneske, der vandrede om paa Jorden og tilsidst led Korsets Død, for derved at bibringe de almindelige Mennesker, de psykiske Naturer, den ganske vist ufuldkomne Gudserkendelse, hvortil de kunde naa. Og han maatte samtidig aabenbare sig i de mangfoldige underfulde — undertiden monstrøse — Fremtrædelsesformer, i hvilke han viste sig for den snævrere Kreds af sine Disciple, for at han kunde lede de pnevmatiske Naturer til Erkendelsen af hans sande Væsen. Skønt Valen-

[1]) Se ovenfor S. 82.

tinianerne bestemt fornægtede Kristi synlige Fremtrædelsesforms Realitet, fastholdt de dog lige saa bestemt den udvortes Aabenbarings Nødvendighed.

Hensigten med hans Aabenbaring, Indholdet af „Hvilens Raadslutning“ var jo nemlig, at alle „de, der kunne frelses“[1]), baade Psykikere og Pnevmatikere skulde naa ind til den for dem bestemte Hvile (ἀνάπαυσις). Enhver maatte bringes ind i den Sfære, hvor han ifølge sin Natur hørte hjemme. For en Tid kunde vel en Pnevmatiker være nedsænket i og omgivet af Vildfarelser og Uvidenhed,[2]) men hans Natur maatte tilsidst kræve sin Ret; med Naturnødvendighed maatte han føres til en Tilværelse, der svarede til hans sande Væsen. Men ligesom der er Forskel paa det Maal af Erkendelse, hvortil de psykiske og pnevmatiske Naturer kunne naa, saaledes er ogsaa, som allerede antydet, Maaden, hvorpaa det naas, forskellig. Den psykiske Natur har ikke den Egenskab at kunne tro det blotte Ord; som den kongelige Embedsmand i Kapernaum kræver den udvortes Tegn og Undere. For Psykikerne have derfor Kristi Fødsel, menneskelige Skikkelse, synlige Undere, Lidelse og Opstandelse deres Betydning. Den pnevmatiske Natur tror det blotte Ord; den er Gnisten, som levendegøres af Logos.[3]) For Pnevmatikerne have derfor disse ovennævnte Fænomener ingen Betydning — eller i hvert Fald kun Betydning som Symboler paa en højere Realitet. Pnevmatikerne frelses derimod ved de kun for deres Øje og Sans erkendelige Aabenbaringer af Kristus, hvorved han indvier dem i, at hvad de psykiske Naturer se, kun er en for disses Skyld produceret Aabenbaringsform, der ikke staar i virkelig Sammenhæng med hans inderste Væsen. Derved befries de fra det Uvidenhedens Slør, som Livet i For-

---

1) τοὺς δυναμένους σωθῆναι Acta Joannis, Lipsius-Bonnet II., 1. 211, 4
2) ἐν τῇ βαθείᾳ ὕλῃ τῆς πλάνης. Herakleon Fr. 23.
3) Herakleon Fr. 40. Exc. § 1.

krænkelighedens Omgivelser har lagt over deres Øjne, og de erkende deres Væsens Slægtskab med den sande Gud, og naa ved denne Erkendelse en mystisk Enhed med Gud. Da kan Jesus bære den udvalgte Sæd paa sine Skuldre ind i Pleroma.[1])

Paa det Sted i Excerpterne, hvortil den sidste Sætning hentydede, er der umiddelbart i Forvejen Tale om Korset. I deres Spekulationer om Jesu Frelsergerning overfor alle, som ifølge deres Naturbeskaffenhed besidde Mulighed for at opnaa Frelsen, tillægge de nemlig Korset den allerstørste Betydning[2]). Ved Korset befæstes og genoprettes den fulde Harmoni; ethvert Væsen bringes paa den Plads, hvor det ifølge sin Beskaffenhed hører hjemme. Ved Korset udskilles alt det, der vil kunne forstyrre Universets Harmoni. Derimod høre vi ikke et Ord om Korsets Betydning for Synden! Der forlyder intet om, at Korset har et Budskab at bringe Mennesket baade om Guds Vrede og om hans forbarmende Kærlighed! Paa dette Punkt have de græske Tanker, som vare indsmuglede gennem deres Gudsbegreb, helt skudt de kristelige Tanker til Side. I Stedet for Evangeliets Forkyndelse om, at Gud er villig til at forlade Menneskene deres Synder for Jesu Kristi Skyld, sættes den græske Forestilling, at Verdensaltets Harmoni er forstyrret, hvorfor der kun tales om Genoprettelsen af Ordenen, ikke om Tilgivelsen af Synd[3]). Ordet Syndsforladelse nævnes et Par Gange som i Forbigaaende, og selv om vi besad endnu langt mere af Valentinianernes egne Skrifter, kunde vi næppe vente nogen hyppigere Omtale deraf. Hvor Guds Væsen udtrykkes i det ubestemmelige πᾶν, hvor-

---

1) Exc. § 42 jvfr. Lukas 15, 5.
2) Se ovenf. S. 88 f.
3) Se især den fine Udvikling heraf hos Hatch: The influence of Greek Ideas upon the Christian Church 1897. S. 226.

ledes skulde dér være Tale om Skyldfølelse og Trang til Syndsforladelse? Det er dog kun i Forholdet mellem Personer, at virkelig Skyldfølelse er mulig. Og en Anskuelse, der lader Muligheden for Frelse være betinget af en medfødt Naturbeskaffenhed, vil være ypperlig til at tilintetgøre de Rester af Skyldfølelse, som trods Gudsbegrebet endnu maatte være i Live. Det valentinianske Gudsbegreb og den valentinianske Anthropologi bære her de sørgeligste Frugter.

Et Menneskes Omvendelse finder derfor ikke Sted gennem Anger eller stærke Brydninger. Vi have ovenfor ved et talende Eksempel fra de apokryfe Apostelakter[1]) paavist, at den sker derved, at det aandsbaarne Vidnesbyrd kalder den i det andet Menneske slumrende pnevmatiske Natur til Live, hvorved den faar Overmagten og naar frem til Sandhedens Erkendelse. Det er let forstaaeligt, at en saadan Opfattelse, naar den fandtes hos mindre ædle Naturer, let kunde slutte Pagt med den i hine Tider saa udbredte Magi. Et teoretisk Tilknytningspunkt var givet, og sakramentale Handlinger, om hvis Udførelse indenfor de valentinianske Menigheder baade Excerpterne og Akterne bære Vidnesbyrd, afgav et godt praktisk Tilknytningspunkt. Det kan derfor ikke undre os, naar vi hos Markosianerne møde den Tro, at Besiddelsen af hemmelighedsfulde Formler, der meddeles et Menneske under Udførelsen af en sakramental Handling, sætter det i Stand til trods Demiurgen og alle hans Tjenere at naa frem til den højeste Gud[2]).

Naar Valentinianerne skulde skildre det Maal, henimod hvilket Mennesket førtes efter Guds Frelsesraadslutning, tog de hele Skriftens rige Billedsprog i Brug. Navnlig vender Billedet om det store Bryllupsmaaltid

---

1) Se ovenf. S. 90.
2) Iren. I. 21.

atter og atter tilbage. Da fejrer hver pnevmatisk Sjæl sit Bryllup med en af Frelserens Engle — thi hver har sin Engel, der altid skuer Frelserens Aasyn[1]). Og Psykikerne tage Del i den store Glæde; — vel naa de ikke samme salige Erkendelse, men dog er deres Glæde fuldkommen. Thi Demiurgen, Fyrsten over alle Psykikerne, er Brudgommens Ven, der glæder sig over Brudgommens Røst[2]). Men alt dette er naturligvis at forstaa rent aandeligt; efter Valentinianernes Syn paa Legemligheden kunne vi ikke vente andet end at finde en spiritualistisk Tendens raadende her; om Legemets Opstandelse høres derfor intet. Det er Uforkrænkelighed (ἀφθαρσία), ikke Opstandelse (ἀνάστασις), som er Maalet[3]).

Derimod Djævlen og alle hans Børn, baade de, som ere det af Naturen, og de, som ere blevne det i Kraft af deres Gerninger[4]) gaa til Grunde i det yderste Mørke. Dermed bortryddes et Element, der overhovedet synes at passe daarligt ind i den ellers overvejende panteistisk-monistiske Tankegang. I hvert Fald maatte der til en Lære om de ondes evige Tilværelse, om en evig Fortabelse kræves et andet Personlighedsbegreb og en ganske anden Forstaaelse af den fri Vilje, end Valentinianerne havde. Derfor ender Udviklingen med, at alt det hyliske opbrændes i Ild, saa at der ikke bliver andet tilbage end de Væsener, i hvilke det, som stammede fra Guddommen, havde Overvægten, — ja man kunde sige, saa at der ikke bliver andet tilbage end Gud, thi „alt, hvad der er født af Gud, er Gud“[5]).

---

1) Se ovenf. S. 125 A. 2.

2) Se især Exc. § 65 (jvfr. ovenf. S. 64.)

3) Valentinianernes Lære om de sidste Ting var spiritualistisk, men ikke saa rationalistisk, som Harnack fremstiller den (Dogmengesch. I.² S. 223 A.)

4) Se især Herakleon Fr. 46.

5) Iren I. 6. 1; I. 7. 2; I. 8 5.

Men skal det onde end engang gaa til Grunde, foreløbig staar der en stærk Kamp mellem det onde og det gode, mellem Guds Børn og deres Fjende Satan. Lærebygningens panteistiske Karakter bragte ikke Valentinianerne til at overse dette. Dæmonerne og Englene strides om Menneskehjærtet, og overalt i de sædelige Formaninger i Fragmenterne opfordres der til Kamp mod Dæmonerne. Typisk for Skolens Forkyndelse paa dette Punkt var det Brev af Valentinos, i hvilket han taler om Dæmonerne, som husere inde i Menneskets Hjærte, indtil det ved den ene gode Faders Hjælp bliver rent[1]). Men ligesaa hyppigt nævnes en anden Modstander, som vi skulle bekæmpe, nemlig Legemet. Pavlos' Tale om Loven i Lemmerne, som strider mod Sindets Lov[2]), om Legemets Gerninger, som skulle dødes og lign., er bleven stærkt fremdragen i deres Forkyndelse; hans Udtalelser om, at Legemet er Helligaandens Tempel, og at Gud vil oprejse det paa den yderste Dag, have de derimod skudt til Side. Det er deres hele Syn paa Verden og Legemligheden, som ogsaa her gør sig gældende i Bestemmelsen af Menneskets sædelige Opgave. Mest udpræget viser det sig i Akterne, hvor Ægteskabets sædelige Berettigelse var stærkt underkendt; men om alle Fragmenterne gælder det, at den sædelige Alvor og Nidkærhed for et helligt Liv, som præger dem, har en Bismag af Askese. I Verden er den kristne som i et Fængsel; hans Opgave er derfor ikke at bearbejde Verden, underlægge den Kristus; nej, han skal, som Valentinos selv udtrykker det, nedbryde (*λύειν*) den[3]). I denne moralske Grundbetragtning har Valentinianismen stemt godt overens med Største-

---

1) Et talende Sted i samme Retning er Exc. § 85, hvor det, at Herren efter Daaben var i Ørken *μετὰ θηρίων*, er Type paa den kristnes Kamp med Djævlen, der vedvarer ogsaa efter Daaben (ovenf. S. 63).

2) Exc. § 52.

3) Valentinos' Fragm. 4.

delen af de samtidige kristne Menigheder, i hvilke en Retning henimod Askese tidlig lader sig spore [1]).

Der staar nu kun tilbage at samle, hvad vore Kilder have lært os om Valentinianernes Forhold til den hellige Skrift. Overalt er det gamle Testamente bleven anerkendt og holdt i Ære — mindst hos de Valentinianere, som Hippolytos skildrer [2]). Men karakteristisk er det, at jævnsides med Anerkendelsen og Benyttelsen af det gamle Testamente kan der findes ret nedsættende Domme over meget deri. Dette faar sin Forklaring deri, at Valentinianerne søgte at gøre en Sondring mellem, hvad der i det gamle Testamente stammede fra Demiurgen, og hvad der var talt ud af den højeste Guds Aand [3]). Det mest talende Eksempel herpaa er Ptolemæos' Brev til Flora. Herved blev det muligt for de valentinianske Lærere at se med et friere Blik paa det gamle Testamente, end de samtidige Kirkelærere som Regel formaaede. Hos disse sidste herskede der en Bestræbelse for at stille den gamle Pagts Skrifter, paa hvis Autoritet Herren selv havde beraabt sig, ganske paa lige Trin med de nytestamentlige Skrifter, og denne Bestræbelse forhindrede dem i klart at se Udviklingen i Aabenbaringshistorien. Valentinianske Eksegeter kunde derfor i Fortolkningen af gammeltestamentlige Steder ofte komme Sandheden nærmere end Kirkens Mænd [4]). Ikke uden Grund er det derfor bleven sagt, at i „gammeltestament-

---

1) Om saadanne asketiske Tilbøjeligheder, der langtfra altid bundede i dualistiske Teorier, se Harnack, Dogmengesch. I.² S. 200 ff., og især Möhler, anf. Skr. S. 415 ff.

2) Jvfr. ovenf. S. 130 A. 1. og Zahn, G. N. K. I. S. 732 A. 1. Zahn formoder, at det skyldes Paavirkning fra Markioniterne, hvilket dog er meget usikkert.

3) Man maa derfor være varsom med udfra snart anerkendende, snart nedsættende Udtalelser at slutte til forskellige Kilder, som Zahn (G. N. K. I. 732 A. 1) gør for Hippolytos' Vedkommende.

4) Se ovenf. S. 42; 65.

lig Eksegese havde Gnostikerne deres Styrke. Deres Eksegese var her saa mægtig, fordi den var saa sand"[1]). Men det bør ikke glemmes, at dette opnaaedes paa Grundlag af usande Principper, paa Grund af en vildfarende Teori om Skaberen som et ringere Væsen. Og tillige bør det erindres, at vi for at fælde en retfærdig Dom over Kirkefædrenes Iver for at hævde det gamle Testamentes Ligestilling med det ny ogsaa maa tage i Betragtning, at netop Oppositionen mod denne gnostiske Vildfarelse maatte i alt Fald bestyrke dem i det Standpunkt, de forsvarede[2]).

Indenfor det ny Testamente er det især Johannes[3]) og Pavlos, som ere blevne benyttede. Johannes' Evangelium er jo endog bleven fortolket i sin Helhed af Valentinos' Discipel Herakleon, og i hvert Fald delvis, nemlig for Prologens Vedkommende, af Ptolemæos. Ogsaa de andre Evangelier have været kendte og benyttede[4]). Af Pavlos' Breve er det især Efeser- og Koloss.-Brevene[5]), i hvilke Valentinianerne have ment at finde Støttepunkter for deres Lære. Det er en underlig Skæbne for et Brev som Kolossenserbrevet, der netop er rettet mod Vildfarelser, som paa adskillige Punkter vare beslægtede med Valentinianernes, at det i saa høj Grad blev befundet skikket til at danne Grundlag for Udviklingen af valentinianske Lærdomme. Benyttelsen baade af Evangelierne og Pavlos' Breve[6]) skete ikke saa meget i Form af Anførelsen af Bevissteder — om end ogsaa dette fandt Sted

1) Ch. Bigg.: The Christian Platonists S. 30.
2) Dette overser Harnack, Dogmengeschichte I². S. 218. A. 1.
3) Iren. III. 11. 7. Hi autem, qui a Valentino sunt, eo quod est secundum Johannem plenissime utentes.
4) Se Zahns Paavisning i G. N. K. I. S. 734 ff.
5) Zahn, anf. Skr. S. 751.
6) Efter Efes. og Koloss. er det især Gal. og Phil., som benyttes. Om disse og de øvrige Skrifter, til hvilke der findes Allusioner, se især Zahn, anf. Skr. S. 753 ff.

— men saaledes at alle Tankeudviklingerne bleve klædte i Skriftens Ord og Billeder og derfor, for ret at forstaas og vurderes, hos Tilhørerne eller Læserne forudsatte en sjælden Fortrolighed med Skriftens Ord[1]).

Dette var jo kun af det gode, hvis ikke de hellige Forfatteres Tankegang ved Valentinianernes Benyttelse af deres Ord undergik en skæbnesvanger Metamorfose. Den Dom, der set fra dette Synspunkt maa fældes over Valentinianismens Forhold til Skriften, er allerede af Tertullianus og Irenæos bleven udtalt paa en saa træffende Maade, at vi, naar vi ville karakterisere deres Skriftbehandling, ikke kunne gøre noget bedre end gentage disse Fædres Ord. Tertullianus siger[2]) om Valentinos, at han i Modsætning til Markion „non ad materiam scripturas, sed materiam ad scripturas excogitavit". Han har her ydet Valentinos al Retfærdighed ved at betone, at hans Lære er udtænkt paa Basis af Skriften. Han har givet den Kendsgerning Udtryk, at selv ved den mest fantastiske valentinianske Spekulation synes man at mærke, at den har i det mindste en af sine Rødder i Skriften. Men Tertullianus tilføjer: tamen plus abstulit et plus adjecit, auferens proprietates singulorum quoque verborum et adjiciens dispositiones non comparentium rerum. Han skildrer her den betænkelige Fortolkningsmetode, der gjorde det muligt for dem at finde Støtte i Skriftens Ord, skønt deres Tanker vare saa vidt forskellige fra Skriftens. Ganske vist finder man hos de daværende Kirkelærere væsentlig den samme eksegetiske Metode, men Kirkelærernes rette Opfattelse af Skriftens Helhed sikrede dem mod derved at blive ledede ind paa saa vilde Veje.

---

1) Jvfr. de ovenf. S. 37 citerede Ord af Heinrici. Benyttelsen af pavlinske Ord og Begreber er saa stærk, at Bigg (anf. Skr. S. 83) har kunnet sige: „Gnosticism was in one aspect distorted Paulinism".

2) Tertull. de præscr. 38.

I en anden Sammenhæng retter Tertullianus den Anklage mod Valentinianerne, at de ikke holdt strængere over Kravet om Skriftbegrundelse for deres Tanker, end at de ogsaa kunde lade sig nøje med Støtte andetstedsfra. Si aliquid novi adstruxerint, revelationem statim appellant præsumptionem et charisma ingenium.[1]) Vi have ovenfor fundet denne Anklages Berettigelse godtgjort, baade hvad Valentinos og hans Discipel Markos angaar, og vi have tillige ovenfor baade i Fragmenterne og Kirkefædrenes Beretninger fundet Vidnesbyrd om, at Syner ikke var den eneste Autoritet, de saaledes stillede op ved Siden af den hellige Skrift. Først kan der henvises til Benyttelsen af apokryfe Skrifter,[2]) hvorved vi dog maa erindre, at en afgrænset Skriftsamling havde man heller ikke indenfor Kirken dengang, hvorfor ogsaa Kirkelærerne ofte uden Betænkning citerede apokryfe Skrifter. Farligere var Valentinianernes Betoning af den uskrevne Overlevering, ved hvis Hjælp det først skulde være muligt at opnaa en dybere Forstaaelse af Skriften Et godt Tilknytningspunkt for Antagelsen af en saadan Overlevering var Traditionen om, at Herren efter sit Jordelivs Afslutning skulde have levet 18 Maaneder sammen med sine Disciple.[3]) Denne fra Herren stammende, af hans Apostle til deres fortroligste Disciple meddelte Overlevering holdtes hemmelig overfor de udenfor staaende; først efterhaanden indviedes Tilhængerne deri.[4]) Da først oplodes deres Øjne for Skriftens egentlige Mening, og de lærte paa rette Maade at

---

1) Tertull. adv Val. c. 4.

2) Kerygma Petri i Herakleon Fr. 21. Maaske Ægypterevang. i Exc. § 67. Hos Markosianerne Thomasevangeliet (ovenf. S. 127). Ubekendte Ord af Herren Exc. 2 og Iren. I. 20. 2. Om evangelium veritatis se ovenfor S. 103.

3) Ovenfor S. 122 og A. 2.

4) Kirkefædrene ironisere stærkt over deres Hemmelighedskræmmeri. Tertull. adv. Val. c. 1: nihil magis curant quam occultare, quod prædicant. Ligeledes taler han satirisk om deres officium silentii.

anvende den Fortolkningsmaade, til hvis Udøvelse der paa Grund af dens store Vilkaarlighed krævedes et ikke ringe Maal af Skarpsindighed. Det er et overmaade træffende Billede, hvormed Irenæos (I. 8. 1) illustrerer denne eksegetiske Metode og det ved den fremkomne Resultat. Som et Menneske, der tager sig for i et af en Mosaikarbejder med stor Kunst udført skønt Billede af en Konge at tage Stenene fra hverandre og atter sætte dem sammen, saaledes at det kommer til at se ud som Billedet af en Hund eller en Ræv, og dernæst overfor de uvidende, der ikke kende en Konges Udseende, giver det ud for en Konges Billede — saaledes bære Valentinianerne sig ad overfor Skriften. Dens Ord, Sætninger, Billeder benytte de i rigt Maal, men anbragte paa en anden Plads, i en anden Sammmenhæng. Stenene er der alle — men Billedet er et andet.

Vi kunne ikke slutte denne Undersøgelse uden at berøre det meget omstridte Spørgsmaal: i hvilke aandelige Strømninger har Valentinianismen sin Rod? under hvilke Paavirkninger er den opstaaet? Irenæos lader den være en Udløber af en Række andre lignende gnostiske Bevægelser — han sigter derved efter den almindelige Opfattelse til de ophitiske Sekter.[1]) Hermed er imidlertid ikke meget naaet, da Spørgsmaalet saa atter bliver, hvorfra disse stamme[2]). Hippolytos, hos hvem den historiske Interesse har faaet noget mere Raaderum end den polemiske, søger Valentinianismens Oprindelse længere tilbage; efter ham er Valentinos

---

1) Denne Opfattelse bestrides af Kunze (de fontibus Gnost. hist. S. 26—30). Efter ham skal Irenæos kun mene, at Valentinianismen som de fleste andre gnostiske Sekter har sin Oprindelse i den ved Simon Mager indledede falske Gnosis. (p. 22).

2) Irenæos er dog klar over, at Valentinianerne tillige have laant meget fra græsk Filosofi. Iren. II. 14. 2.

mere en Platoniker eller Pythagoræer end en Kristen[1]), og Tertullianus er enig med ham, hvad Paavirkning fra Plato angaar[2]). Vende vi os fra disse gamle Fædres Udtalelser til den nyere Tids Undersøgelser paa dette Omraade, saa finde vi her Spørgsmaalet om Valentinianismens Oprindelse næsten udelukkende behandlet som Led af Spørgsmaalet om Gnosticismens Oprindelse i det hele. Valentinianismen maa da dele Skæbne med de øvrige gnostiske Retninger, enten man som den mest afgørende Faktor ved Gnosticismens Dannelse henviser til de østerlandske, særlig den babyloniske Religion[3]), til kætterske Bevægelser indenfor Jødedommen[4]), til det græske Aandsliv[5]) eller til en Kombination af disse Faktorer[6]). Hvad vi sammenfatte under Navn af Gnosticisme er imidlertid en Række saa forskellige aandelige Fænomener, at man gør Uret i at behandle Spørgsmaalet om deres Oprindelse

---

1) *δικαίως Πυθαγορικὸς καὶ Πλατωνικός, οὐ Χριστιανὸς λογισθείη.* Philos. VI. 29, jvfr. VI. 3. 21.

2) Ubi Valentinus, platonicæ sectator? de præscr. 7 og 30; se ogsaa de carne 20, „platonici Valentini".

3) Anz: Zur Frage nach dem Ursprung des Gnost. Han henviser dog ogsaa til Parsismen (S. 83. 109), ligesom Hilgenfeld, Ketzergesch. S. 311. 315 og Zeitschrift für wissensch. Theologie 1890. S. 43.

4) Hönig, Die Ophiten 1889 og Friedländer: Der vorchristliche jüdische Gnosticismus 1898. Smlgn. langt tidligere Forsøgene paa at udlede Valentinianismen fra Kabbala, f. Eks. Buddeus. Herimod Walch; anf. Skr. I. S. 377. Endnu Matter: Histoire critique I. S. 94 ff. henviser blandt andre Faktorer ogsaa til Kabbala. — At jødisk Gnosis i hvert Fald er Mellemled mellem græsk Filosofi og kristelig Gnosis, hævdes af mange, for Eks. Neander, Genet. Entwick. o. s. v. S. 1 ff og Baur, Die christl. Gnosis S. 37. 84.

5) Harnack, Dogmengesch. I². S. 192 ff, 211; Joel: Blicke in die Religionsgeschichte 1880 I. S. 150 ff. Wobbermin, Religionsgesch. Untersuchungen henviser især til Orphikerne (S. 71).

6) C. Schmidt, Gnost. Schriften (Texte und Untersuch. VIII) S. 421. Gnosticismen er „ein wunderbares Kind, von dem man nicht behaupten kann, ob es dem Vater oder der Mutter ähnlicher ist." Faderen og Moderen er det østerlandske og det græske Element.

under ét. Hvor uheldigt dette er for Valentinianismens Vedkommende, ses bedst af Anz' Undersøgelser. Han gør gældende, at en Lære om Sjælens Opstigning gennem de 7 Himle forbi disses Beherskere, de syv Archonter, er den centrale Lære i den oprindelige Gnosticisme. Denne Lære, der skal stamme fra den babyloniske Religion, finder Anz Spor af i Valentinianismens Benævnelse paa Demiurgens Opholdssted (Hebdomas), i de astrologiske Forestillinger i Excerpterne m. m. At disse Navne og Forestillinger oprindelig have staaet i Sammenhæng med en saadan Lære, er muligt, og det kan selvfølgelig have sin Interesse at faa det opklaret. Men det er en bagvendt Maade at udtrykke Sagen paa, naar man lader Valentinianismen fremkomme ved, at denne oprindelige Gnosticisme optager andre Elementer i sig og ved „en indre Forvandling“ bliver en overvejende spekulativ Retning. Naar man som Anz selv indrømmer, at alle disse „babyloniske“ Forestillinger dog „kaum noch leise nachklingen“ i Valentinianismen, at altsaa dennes Hovedkilder ligge andet Steds, vil den eneste naturlige Maade at fremstille Forholdet paa dog være denne, at Valentinianismen er en mægtig, aandelig Bevægelse, der har sine Rødder andet Steds, men hvis Talsmænd i større eller mindre Grad have optaget visse dengang i Tiden gængse Forestillinger, uden at dog disse have faaet nogen egentlig Betydning indenfor deres Lærebygning. Men naar man fremstiller Sagen, som om disse Forestillinger, af hvilke nogle endog vare af den Beskaffenhed, at de fleste religiøse Bevægelser kunde optage dem i sig i tillæmpet Form[1]), vare de oprindelige, vil man nødvendigvis komme til at overdrive deres Eftervirkninger og derved faa et skævt Syn paa hele Bevægelsen.

---

[1]) De samme astrologiske Forestillinger kunne endog, som Anz selv gør opmærksom paa, ogsaa findes hos en Mand som Ignatios (se ovenf. S. 47 A. 4).

Hvis man derimod ser bort fra Spørgsmaalet om Gnosticismens Oprindelse i det hele og betragter Valentinianismen for sig alene, og hvis man fremdeles lader de bevarede Fragmenter have det afgørende Ord med Hensyn til, hvad der er det væsentlige i den, og hvad der kun er periferisk, erkender man snart, at Hippolytos og Tertullianus kom Sandheden nærmest ved at lade græsk Filosofi ved Siden af Kristendommen[1]) være den Hovedkilde[2]), hvoraf Valentinianismen har øst. Om de derimod have Ret i hovedsagelig at henvise til Plato[3]) og Pythagoras, er mere tvivlsomt; mangt og meget synes os at tyde paa, at den stoiske Filosofi har haft en meget betydningsfuld Indflydelse. Dette gælder baade, naar vi se hen til en Række enkelte Forestillinger, hvis stoiske Oprindelse er ubestridelig,[4]) og naar vi se hen til den

---

1) Thi at denne er Hovedfaktoren, burde aldrig glemmes. Paa virkelig fyldestgørende Maade kommer dette kun frem hos Möhler i hans Versuch über den Ursprung des Gnosticismus 1831, optrykt i Ges. Schriften I. S. 403 ff. Kun tillægges der i denne aandfulde Afhandling Kristendommen for meget, naar han (S. 409) lader det være den, som fremkalder en dualistisk Betragtning af Forholdet mellem Aand og Legeme, hvorefter denne Dualisme i overdreven Form optages af Gnosticismen. En saadan dualistisk Anskuelse fandtes i Forvejen indenfor Hedenskabet og trængte derfra ind i Kristendommen.

2) Endog Amélineau (Essai sur le gnosticisme égyptien S. 321) indrømmer, at græsk Filosofi havde „une part immense“ i Valentinianismen, uagtet det ellers er hans Formaal at vise, at den ægyptiske Religion har ydet Hovedbidraget. Denne hans Anskuelse har imidlertid sin Grund i, at han paa ukritisk Maade sammenblander den i Pistis Sophia foreliggende Gnosticisme med Valentinianismen.

3) I nyere Tid har Massuet (Diss. in Iren. libros) betonet Plato som Hovedkilde til Valentinianismen og er bleven efterfulgt af Beausobre, Hist. crit. du Manicheisme I. S. 581. II. S. 161, Baur, Die christl. Gnosis S. 141 ff. og Lipsius i Smith & Wace IV. 1087, 1088, 1094, 1097. Mod platonisk Oprindelse taler stærkest Möhler (anf. Sted. S. 428).

4) Smlgn. saaledes Udtalelserne om Elementerne og især om Ilden Exc. § 48., Iren. I. 5. 4., I. 7. 1 med de hos Zeller, Die Philosophie der Griechen III. 1. S. 136 ff. samlede Steder. Ogsaa de

Panteisme,[1]) der er Baggrunden for deres hele Læresystem. Ret til at dømme i det vanskelige Spørgsmaal om, hvilket af de filosofiske Systemer der har haft den største Indflydelse paa Valentinianismen, besidde imidlertid kun saadanne, der foruden et nøje Kendskab til Valentinianismen besidde større Belæsthed i den senere græske Filosofi, end Forfatteren raader over. Vi ville derfor ikke indlade os nærmere herpaa, men kun til Slut pege paa en Faktor, som man af Iver efter at finde de forskellige Bestanddeles Herkomst altfor ofte glemmer at fremdrage, og som i det hele altfor ofte ved Forsøget paa at forklare aandelige Bevægelsers Fremkomst overses. Vi sigte til den Indsats, som stammer fra den store Personlighed, der har blæst Liv i alle disse forskellige Bestanddele. Og allermindst i dette Tilfælde maa hin Indsats overses. Thi indenfor Gnosticismen i det hele gælder det, at store Personligheder have udøvet en ganske særlig Magt over Sindene. Skønt der undertiden er en ret vidtrækkende Lighed mellem de forskellige gnostiske Sekter, holdt de enkelte sig dog nøje til den Lærer, af hvis Personlighed de vare blevne grebne; ham bøjede de sig for, ham ærede de, og til hans Fane svor de.

Saaledes bør altsaa ogsaa her den personlige Faktor betones. Vi maa tænke os Valentinos som en betydelig Aand, rustet med et dybtgaaende Kendskab til den græske Filosofi i en af de Blandingsformer, hvorpaa Tiden var

---

tekniske Udtryk *κρᾶσις δι' ὅλων*, *μῖξις* og *παράθεσις* (Exc. § 17) genfindes hos Stoikerne, se Zeller III. 1. S. 115 ff. Jvfr. endelig Stoikernes Brug af *οἰκονομία*, som Zahn (Neue kirchl. Zeitschrift 1899 S. 203 A. 1) sammenligner med Valentinianernes.

[1]) Om Stoicismen som Panteisme se Zeller, anf. Skr. III., 1. S. 133 og Möller, Geschichte der Kosmologie S. 22. Den Blanding af Stoicisme og Platonisme, som Hatch, The influence of Greek Ideas o. s. v. S. 180 ff., skildrer, synes bedst at svare til de filosofiske Forudsætninger, som ligge til Grund for Valentinianismen.

saa rig. Sandsynligvis var der allerede — hvad der dengang ikke var noget usædvanligt — i denne Blandingsform indvævet en Del østerlandske Forestillinger. Denne Mand mødte Kristendommen, der greb hele hans Hjærte. Og da hændte det — hvad der vel ofte gentager sig i aandelige Rørelser — at Tænkemaaden i alle praktiske Spørgsmaal, Hjærtet, ja endog Livsførelsen blive først gennemsyrede af det nye; Begreberne, de mere abstrakte Tanker modstaa længst det nyes Indflydelse. At den Maade, hvorpaa Datidens Tænkning søgte at lægge sig Tilværelsens store Gaader til rette, dog i Hovedsagen var den sande, vilde Valentinos ikke opgive. Han indsaa ikke, at Evangeliet forlangte Opgivelsen af disse Forestillinger, men søgte at sammensmelte de nye Tanker med de gamle. Saaledes opstod da Valentinianismen, en genial Sammenblanding af Kristendom og Filosofi. Paa digteriske og filosofiske Evner manglede det ikke, paa religiøs og sædelig Kraft ikke heller — men paa Evne og Vilje til at opgive tilvante Begreber og Forestillingsformer for Evangeliets jævne Visdom.

Naar vi saaledes tænke os Valentinianismen fremkommen ved, at en med store poetiske og intellektuelle Gaver udrustet Aand søgte at tillæmpe Evangeliet efter tilvante Forestillinger, saa ligger heri med det samme en Hjælp til at forstaa, at den kunde vinde saa stor Magt over Sindene og blive en betydelig Fare for Kirken i det mindste i to Menneskealdre. Hvor Spidsen brydes af Evangeliets Tanker og en bestemt Tids egne Tanker sættes i Stedet, aabnes nemlig altid Mulighed for Evangeliets Indgang selv i Kredse, der ellers lukke sig for det. Dog bør man, naar man vil søge at gøre sig Valentinianismens hurtige Udbredelse forstaaelig, ogsaa have Øjet opladt for Aarsager af en anden Art. Valentinianismen besidder nemlig utvivlsomt saadanne Ejendommeligheder, der til alle Tider ville bidrage til en religiøs

Bevægelses Vækst. Saaledes er den spekulative digteriske Karakter, Betoningen af den højere Erkendelse og den mystiske Skuen af Gud, som derved naas, Egenskaber, der sjældent undlade at øve en tiltrækkende Virkning paa visse Naturer. Ligeledes vil den stærke Vished om at være af guddommelig Natur, om at høre til de udvalgtes Skare, baaret frem af Mennesker, som godtgøre denne Visheds Berettigelse ved et helligt Levnet — og vi have jo ovenfor set, at dette netop var Valentinianernes Styrke — en saadan Vished vil altid virke imponerende og stemme Sindene gunstigt til at modtage den Lære, som fremføres.[1]) Endelig maatte Paastanden om, at den dybere Erkendelse vedbliver at være en Hemmelighed for Mængden og kun er forbeholdt enkelte udvalgte, særlig udøve Tiltrækning paa Menneskene i en Tid, hvor det mysteriøse Moment i Religionen blev skattet saa højt som den Gang.[2]) Alle disse Ejendommeligheder ved Valentinianismens Forkyndelse have bidraget til dens Fremgang, men Hovedaarsagen til dens mange Erobringer var dog sikkert den ovenfor nævnte, at den paa væsentlige Punkter kom Tidens Tanker i Møde.

I Stedet for den Gud, der har talt ved Profeterne og i de sidste Tider ved Sønnen, i Stedet for en Gud, „som vredes hver Dag", en Gud, der slaar og atter læger — i Stedet for en saadan Gud sættes den ene ubevægelige og uforanderlige Gud. Hint andet Væsen fornægtedes ikke; ogsaa han er et guddommeligt Væsen, en af de mange mægtige Personligheder, der spiller en stor Rolle i Verdensdramaet — men han er ikke den højeste Gud. Desuden blev den kirkelige Forkyndelse om, at denne Verden stammer fra den højeste Guds Skaberhaand og

---

1) Se ovenfor S. 150.

2) Anrich, Das antike Mysterienwesen. S. 84 ff.; om den skæbnesvangre Forskel mellem N. T.'s og Gnostikernes Forstaaelse af *μυστήριον* S. 145 ff.

af ham er bleven betegnet som saare god, uden videre forkastet; i Stedet derfor betragtes Verden som en Magt, der hindrer den sande Erkendelse og fulde Forløsning. En akosmistisk Betragtning lurer overalt bag Valentinianismen og afføder især paa to Omraader saadanne Forestillinger, som faldt godt i Traad med de i Tiden herskende. For det første giver den akosmistiske Tendens sig Udslag i en Svælgen i det underfulde. Vel have vi i valentinianske Skrifter truffet paa nedsættende Udtalelser om Undere,[1]) hvoraf det kunde synes, som om man fuldstændig miskendte ydre Undergerningers Betydning og kun lagde Vægt paa det ene store Under, at Jesus frelser Menneskesjæle. „Du, som har gjort den ensomme og forvildede Sjæl blid og mild; du, som har givet den dine Ord, dig selv, da den tørstede. Du, som brat viste dig for den, da den var død, og aabenbarede dig som Loven for den, da den var nedsænket i Lovløshed o. s. v.“ [2]) Se vi imidlertid nøjere til, da er det kun en vis Art Undergerninger, som man ingen Pris sætter paa; at Jesus opvækker døde, saaledes at de vende tilbage til den nærværende Verden, er en Gerning, man kun kan finde sig til rette med ved at opfatte den som Symbol paa den aandelige Opstandelse.[3]) At lindre Nøden og Elendigheden, at forsøge paa at borttage Ufuldkommenheden ved denne Skabning og netop derved tillægge den Værdi, var en Adfærd, som Valentinianerne ikke kunde faa til at harmonere med deres Syn paa Verden. Men desto mere svælgede deres Fantasi i saadanne Undere, der kunde vise denne Verdens Intethed, Aandens Uafhængighed af alle de Lænker, som Naturordenen synes at lægge om den. De monstrøse Undere, hvormed Kristusskikkelsen omgives i de apokryfe Apostelakter, afgive gode Eksempler

1) Ovenfor især S. 84 ff.
2) Acta Johannis, Lipsius-Bonnet II., 1. S. 211, 6 ff.
3) Exc. § 7.

herpaa. Man kom herved en Retning i Tidsaanden i Møde, som sværmede for det overnaturlige, som gav Fantasien frie Tøjler til at opdigte saadanne Begivenheder, som indeholde de vilkaarligste og mest meningsløse Brud paa Naturens Love. [1])

Ogsaa paa et andet Omraade bidrog den akosmistiske Opfattelse til at give Kristendomsforkyndelsen en for Tiden mere antagelig Skikkelse, idet den nemlig medførte en fuldstændig doketisk Kristologi. Lightfoot har med god Grund betonet[2]), at det var ikke den ebjonitiske, men den doketiske Kristologi, der i de første Aarhundreder havde den største Tiltrækningskraft paa Aanderne og derfor var Kirkens største Fare. Et slaaende Vidnesbyrd herom, har man deri, at den Kristus, som træder os i Møde i de apokryfe Apostelakter, nøjagtig svarer til de Fordringer, som Hedningen Kelsos stiller til den, han skulde antage for Guds Søn[3]). Hvor nær Doketismen laa for Tidens Tankegang, fremgaar dog endnu klarere deraf, at selv en Bekæmper af den er hildet i den. Klemens Aleksandrinus udtaler saaledes[4]), at naar Jesus spiste og drak som andre Mennesker, var det ikke, fordi han trængte dertil — en saadan Antagelse afviser han som latterlig — men kun for at ikke hans Omgivelser skulde komme til at nære falske doketiske Forestillinger om ham, som mange i senere Tider gjorde. Det Ideal af en Frelser, der dengang — som ofte senere — beherskede det naturlige Menneskehjærte, og som Valentinos

---

[1]) Sammenlign R. Nielsen i „Gamle og Nye Propheter“ S. 18.

[2]) „Yet it is a historical fact, that for those first generations of Christians the true humanity of Christ was a greater stumblingblock even than the true divinity“. The apost. Fathers Part II. Vol. I. p. 378.

[3]) Harnack henleder Opmærksomheden herpaa (Dogmengesch. I². S. 222) og ender med de Ord: „Welch' ein lehrreiches Zusammentreffen!“

[4]) Klem. Al. Strom. VI. 9. 71.

netop formaaede at tilfredsstille, var en Kristus, der som Johannesakternes Kristus paa underfuld Maade svævede hen over Jorden, saa at man ikke kunde se hans Spor, ikke den historiske Kristus, der ved sin Vandring paa Jorden har sat saa dybe Spor i Menneskehedens Historie, at de aldrig ville blive udslettede.

Derved at Valentinianismen havde sin Oprindelse fra en genial og virkelig religiøs Personlighed, ved at den besad en Række Egenskaber, der sjælden forfejle deres Virkning paa religiøse Gemytter, endelig ved at den paa mange væsentlige Punkter sluttede Pagt med Tidens Tanker, blev den til en Stormagt, som tvang Kirkens Mænd til at tage sig sammen til Kamp mod den. At den derved paa mange Maader blev af afgørende Betydning for Kirkens Liv ved at give Stødet til en rig og mangeartet Udvikling, er ofte bleven paavist. Men Valentinianismens Betydning for Kirken bestaar ikke blot heri. Kirken gjorde dengang, som ofte senere den Erfaring, at under Kamp mod Modstandere trænger let en Del af Modstandernes Tanker ind i Kirkens egen Lejr. En direkte Indflydelse paa Teologien lader sig ganske vist ikke ligefrem paavise, hvorfor der kan herske meget forskellige Meninger om[1], i hvilket Maal en saadan Indflydelse har fundet Sted. Lettere vil man opnaa Enighed om, at Gnosticismen, deri indbefattet den valentinianske Gnosis, har haft en ikke ringe Indflydelse paa

[1]) Medens Harnack (Dogmengesch. I². S. 221) hævder, at den katolske Kirke især i Kristologien har lært overordentlig meget af Gnostikerne, betegner Loofs (H. R. E.³. IV. S. 28 ff.) deres Indflydelse netop paa dette Punkt som ringe. Den mest overdrevne Vurdering af Valentinianismens Indflydelse paa den kirkelige Teologi findes i Harnacks Art. i Encycl. Britann., hvor Origenes og Klemens Aleks. kaldes Valentinos' Disciple, ligesom Valentinos i det hele her ses i et for gunstigt Lys (Han skal have overgaaet Origenes langt i „delicacy of religious and moral perception o. s. v.).

de i Menighederne herskende Forestillinger og derigennem atter indirekte har indvirket paa dens Teologer. Indenfor Kirken havde den sundere Kristendomsforkyndelse formaaet at modvirke den usunde Higen efter Undere og Lysten til at omdigte det ny Testamentes Kristusskikkelse til en Gud efter Tidens Idealer; ved Gnosticismens Indflydelse fik nu disse Tendenser større Magt ogsaa i kirkelige Kredse. Muren mellem kirkelig Kristendom og gnostisk Kristendom var ikke saa uoverstigelig, at ikke en aandelig Vekselvirkning kunde finde Sted paa saadanne Omraader, hvor Sindene paa begge Sider af Muren af Tidsaanden droges i samme Retning. Skrifter affattede i kætterske Kredse sneg sig ind ogsaa i Kirken, naar man i disse fik Trangen til Opbyggelse tilfredsstillet netop paa den Maade, man ønskede. Man benyttede disse Skrifter uden at bekymre sig om, ja ofte maaske uden at vide, hvorfra de stammede. Herved var der trods al gensidig Bekæmpelse en Mulighed for en stærk indbyrdes Paavirkning. Ved Kirkens Optagelse og Bearbejdelse af saadanne Skrifter fremkom de apokryfe Apostelakter; den forunderlige Blanding, som heri findes, af sande og urigtige Tanker, af sund og usund kristelig Fromhed, er et tydeligt Vidnesbyrd om de forskellige Faktorer, der have været virksomme ved deres Tilblivelse. Disse Akter bleve da Vejen [1], ad hvilken ogsaa mange valentinianske Tanker udøvede en ikke ringe Indflydelse endog længe efter, at Valentinianismen var forsvunden. Men ikke blot paa Tankernes Omraade fandt en saadan Indvirkning Sted. Den digteriske Kraft, som vi have sporet hos adskillige af de valentinianske Lærere, giver sig ogsaa i disse Akter Udslag paa Liturgiens og Hymnologiens Omraade, og det er sikkert nok, at senere kirkelige Liturgier og Hymner staa i ikke ringe Gæld til de apokryfe Apostel-

[1]) Se ovenfor S. 69.

akter[1]). Her tiltrænges imidlertid nøjere Undersøgelser; de mange ny Fund af gamle kirkelige Liturgier maa omhyggelig prøves; den græske Kirkes Hymner, der, ligesom hele den byzantinske Literatur overhovedet, netop nu for Tiden studeres med særlig Iver, maa sammenlignes med, hvad vi endnu besidde af valentinianske og andre gnostiske Hymner — først da vil man kunne erkende Omfanget af den Paavirkning, som Valentinianismen ad den Vej har øvet paa Kirken.

---

1) Særlig gælder det Testam. domini nostri Jesu Christi udgivet af Ignatius Ephraem II. Rahmani 1899. Heri ere Bønner fra Petersakterne ordret optagne; jvfr. Zahn i Neue kirchl. Zeitschrift 1900 S. 443 ff. og min Anmeldelse i Teol. Tidsskrift, Ny Række I. S. 330—335.



TORM, Frederick
Valentinianismens historie og laere

